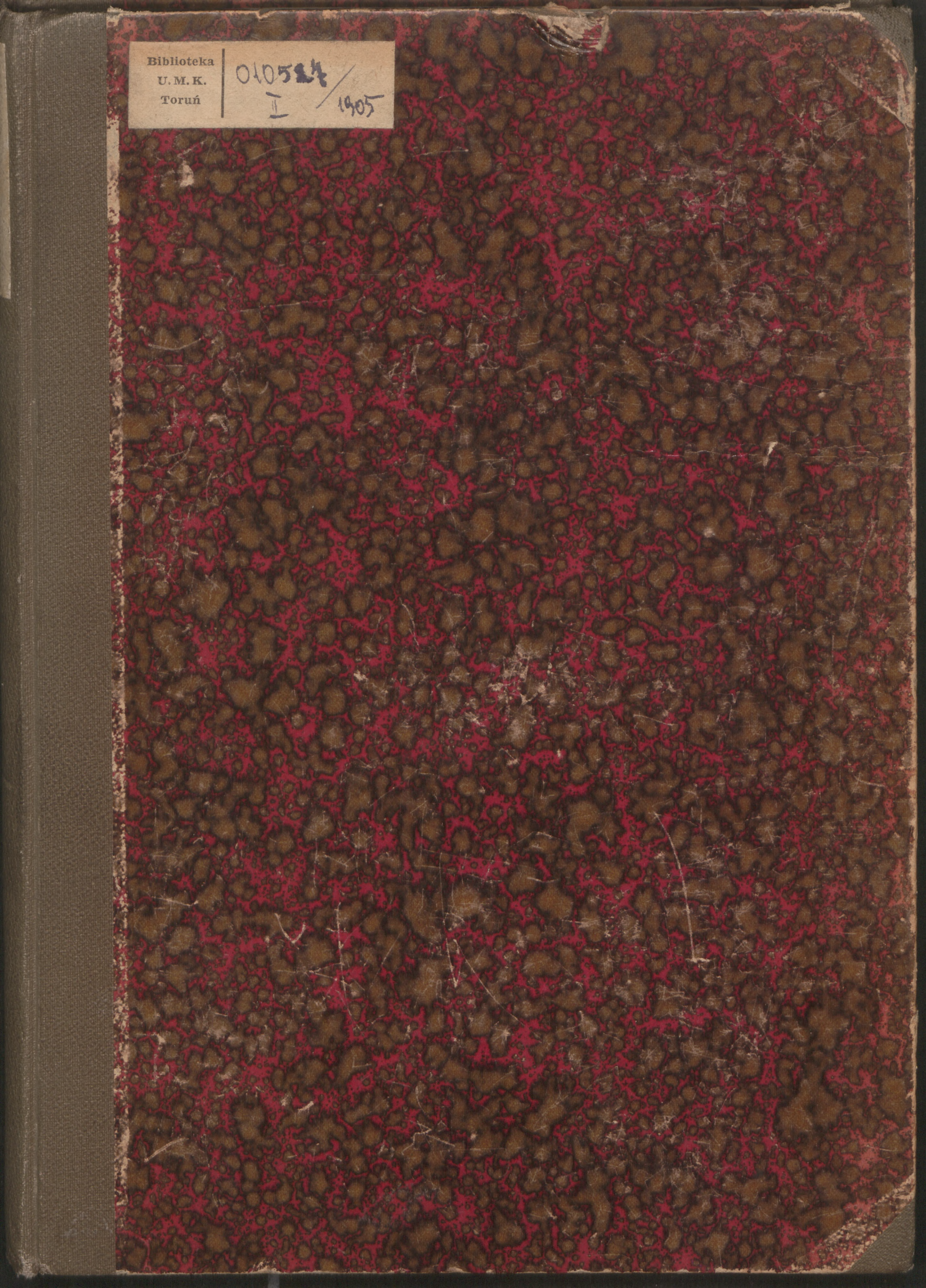

Biblioteka
U. M. K.
Toruń
010527
II
1905

30. 10. 1915.

Aldi

Nachrichten

von der

Königl. Gesellschaft der Wissenschaften

zu Göttingen.

Philologisch-historische Klasse.

1905. Heft 2.

Inhalt.

J. Wellhausen, Ueber den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs, im Verhältnis zum ersten . . . . S. 117
E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius. V. . . . . „ 164
K. Müller, Calvins Bekehrung. (Mit 2 Faksimiletafeln) . . . . „ 188

Göttingen,
Commissionsverlag der Dieterich'schen Universitätsbuchhandlung
Lüder Horstmann.
1905.

Königliche Gesellschaft der Wissenschaften.

Öffentliche Sitzung am 13. Mai 1905.

Bericht des Sekretärs für das Geschäftsjahr 1904.

Bericht über den Thesaurus linguae latinae.

Bericht über die Arbeiten für die Ausgabe der älteren Papsturkunden und die Germania pontifica.

Bericht über das Observatorium in Apia auf Samoa.

Bericht über die Ausgabe von Gauss Werken und die mathematische Encyklopaedie.

Gedächtnisreden der Herren

F. Frensdorff auf Höhlbaum und Koppmann.

W. Voigt auf E. Abbe.

M. Verworn auf G. Meissner.

(Erscheint in den Geschäftlichen Mitteilungen 1905 H. 1.)

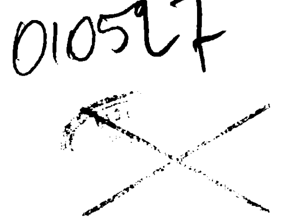
Ordentliche Sitzung am 20. Mai 1905.

W. Holtz, Greifswald: Wie ein planetarischer Urnebel in Rotation kommen kann. (Erscheint in den Nachrichten, math.-phys. Kl.)

Derselbe Weshalb die Sterne als Sterne erscheinen? (Erscheint in den Nachrichten, math.-phys. Kl.)

C. Runge: Ueber die numerische Auflösung totaler Differentialgleichungen. (Erscheint in den Nachrichten, math.-phys. Kl.)





Ueber den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuchs, im Verhältnis zum ersten.

Von

J. Wellhausen.

Vorgelegt am 28. Januar 1905.

Ueber diese Frage hat es im 18. Jahrhundert einen Streit gegeben, der hauptsächlich zwischen dem Wiener Numismatiker Erasmus Frölich und dem Danziger Philologen Gottlieb Wernsdorff geführt wurde. Wernsdorff hat wol auch an dem ersten Buche manches auszusetzen gefunden, ihm jedoch vor dem zweiten durchaus den Vorzug gegeben und an diesem in den parallelen Partien kein gutes Haar gelassen. Seine Meinung ist, teilweise mit Einschränkungen, zur Vorherrschaft gelangt, namentlich in protestantischen Kreisen, die ohnehin aus dogmatischen Gründen gegen das zweite Buch voreingenommen waren. Gegenwärtig jedoch hat Benedictus Niese[1]) die Akten revidirt und das Ergebnis gewonnen, daß nicht das erste, sondern vielmehr das zweite Buch die ältere und reinere Quelle sei. E. H. Bevan[2]) hat ihm freudig zugestimmt, auch Richard Laqueur[3]) hat sich auf seine Seite gestellt; beide freilich sind etwas unsichere Bundesgenossen. Mir scheint, daß Niese zwar der einseitigen Schätzung des 1 M. mit Recht entgegengetreten, dafür aber in eine einseitige Schätzung des 2 M. verfallen ist. Ich werde versuchen, dies Urteil, das ich schon früher ausgesprochen habe, jetzt eingehender zu begründen.

---

1) Hermes 1900 p. 268 ss. 453 ss. Die Abhandlung ist auch in einer Separatausgabe erschienen, worin hoffentlich die Paginirung der Zeitschrift beigegeben wird.

2) The House of Seleucus (London 1902) vol. 2.

3) Kritische Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch, Straßburg 1904.

1. Der Brief oder die Briefe in 1 M. 1, 1—2, 18.

Gewöhnlich findet man in 2 M. 1 und 2 mindestens zwei Briefe und trennt sie von dem Vorwort (2, 19—32). Niese nimmt nur einen an, auf den er das Datum 188 Sel. (1, 9) bezieht, und verbindet ihn mit dem Vorwort (und dem ganzen Buch) zu einem unteilbaren Ganzen; Alles rühre her von dem Verfasser des 2 M., dem Epitomator des Jason von Cyrene, der mit τοῖς προειρημένοις und τὸ πρὸ τῆς ἱστορίας (2, 32) ausdrücklich auf den vorausgeschickten Brief Rücksicht nehme. Er hält den Brief für echt, sofern er zum ursprünglichen Bestande des Buches gehöre; für unecht, sofern er nicht von den angeblichen Absendern (1, 10), sondern von dem Verfasser des 2 M. selber geschrieben sei — wenigstens glaube ich ihn so verstehn zu dürfen. Den für ihn notwendigen Zusammenhang von 1, 1—9 mit 1,10ss. construirt er folgendermaßen. Nach dem Eingangsgruß und den Segenswünschen (1, 1—6) erwähnen die Absender des Briefs zunächst ein früheres Schreiben vom Jahr 169 Sel., aus der Zeit des Demetrius II und der großen Trübsal (1, 7. 8), und fahren dann (1, 9. 10) fort: und jetzt, damit ihr begeht die Tage des Laubhüttenfestes des Monats Chasleu, im Jahre 181 [1]) entbieten wir, die in Jerusalem und Juda . . . . den Juden in Aegypten Gruß [2]). Mit dem Datum des Briefs (188 Sel.) meint Niese zugleich das Datum des wirklichen Briefschreibers gewonnen zu haben, nämlich des Verfassers des zweiten Makkabäerbuches.

Im Gegensatz zu Niese unterscheidet Laqueur drei Briefe, hält dann natürlich den Epitomator des Jason nicht für den Verfasser, glaubt aber auch nicht, daß dieser sie seiner Vorrede (2, 19ss.) selber vorangestellt habe und darin auf sie zurückweise. Das Jahr 169 Sel. (1, 7) sei das untergeschriebene Datum des ersten Briefes, und das Jahr 188 Sel. (1, 9) das des zweiten. Der dritte Brief dagegen wolle geschrieben sein kurz vor der Wiedereinweihung des Tempels von Jerusalem im Jahre 148 Sel. Das ergebe sich aus der von Wilibald Grimm vorgetragenen richtigen Interpretation von 1, 18: wir sind im Begriff am 25 Chasleu den Tempel zu reinigen und empfehlen euch, das Andenken daran künftig durch ein jährliches Fest zu feiern, wie auch wir tun

1) Ich weiß nicht, ob Niese die Interpunktion vor oder hinter das Datum setzt.

2) Bis dahin stimmt Herzfeld mit Niese ziemlich überein, Geschichte des Volkes Israel (1854) 1, 443 s. Der von mir als erster citirte Band ist der zweite der Gesamtausgabe.

wollen. Denn ἄγειν τὸν καθαρισμόν sei nicht das selbe wie ἄγειν τὰς ἡμέρας τοῦ καθαρισμοῦ; jenes bedeute den erstmaligen Akt, dieses die Erinnerungsfeier daran.

Es sei dahingestellt, ob Laqueur Recht hat oder nicht [1]). Zur Widerlegung Nieses genügen die Consequenzen, die er ziehen muß. Durch die Weise, wie er das Datum zu Anfang von 1, 7 mit dem Folgenden verbindet, wird er gezwungen, die Ereignisse, von denen dort die Rede ist, in die Regierung des Demetrius II und auf das Jahr 169 Sel. (144/3 vor Chr.) zu setzen. Aber die Drangsal, die in der Verbrennung des Tempelpylons gipfelt und mit der Wiedereröffnung des Tempeldienstes aufhört (1, 7. 8), ist die Drangsal per eminentiam, diejenige unter Antiochus Epiphanus: daran kann man nicht vorbei. Und noch böser ist die Consequenz, zu der Niese sich gedrängt sieht, weil er das Datum 188 Sel. (125/4 vor Chr.) auf 1, 10 ss. bezieht. Er muß annehmen, der in 1, 10 genannte Judas sei ein unbekannter Mann, und der in 1, 11 ss. gemeinte König Antiochus sei Sidetes, der im Jahre 184 Sel. (129/8 vor Chr.) sein Ende fand. Aber Judas erscheint 1, 10 neben der jerusalemischen Gerusie und hernach auf gleicher Linie mit Nehemias, als Haupt der Gemeinde, als Neubegründer des Cultus und Constitutor des Kanons: er kann mit rechten Dingen kein anderer sein als der Makkabäer. Und auch mit Antiochus kann nur Epiphanes gemeint sein. Die Aussagen, zusammen genommen, passen nur auf ihn. Schon die erste, daß Gott nicht den König selbst, sondern sein Heer, welches gegen Jerusalem kämpfte, verscheucht habe (1, 12), läßt sich nur sehr schwer auf Sidetes beziehen. Und die zweite, daß der König selber bei dem Versuch einen Tempel in der Persis zu berauben (1, 13 ss.) umgekommen sei, kann erst recht nicht auf Sidetes gehn, denn der fiel in Medien in einer Schlacht gegen die Parther. Niese meint freilich, es könne eine Sage gegeben haben, nach welcher Sidetes ein ähnliches Ende gefunden habe wie Antiochus III und IV, und für die Entstehung derselben genüge der Zwischenraum zwischen 184 und

---

1) Ich will indessen nicht verschweigen, daß mir seine Interpretation von 1, 18 wenig einleuchtet. Kann ἄγειν τὸν καθ. bedeuten: die Reinigung vollziehen? Und τὰς ἡμέρας ist erst von Grimm in den allerdings corrupten zweiten Satz eingesetzt. Dazu kommen sachliche Bedenken. Es ist doch sonderbar verfrüht, daß die Jerusalemer den Aegyptern die Feier eines Festes empfehlen, noch ehe dessen historischer Anlaß eingetreten ist. Und außerdem erscheint im Folgenden als historischer Anlaß des Festes gar nicht die Wiederentzündung des Altarfeuers durch Judas, sondern die durch Nehemias, die nach 1, 36 ebenfalls καθαρισμός heißt. Darüber Weiteres in § 5 p. 131.

188 Sel. Das ist eine ganz vage Möglichkeit, die bloß ad hoc construirt wird. Wir wissen von einer solchen Sage nichts, und Jerusalem wäre auch für ihre Entstehung oder Verbreitung der schlechteste Ort, weil man dort über den Tod des Sidetes und besonders über den Schauplatz genau Bescheid wußte, da ein jüdisches Contingent ihm in den Partherkrieg gefolgt war. Wenn überdies Niese gegen die Beziehung von 2 M. 1, 13 ss. auf Epiphanes einwendet, daß der Verfasser von 2 M. den Tod desselben in Kap. 9 anders erzähle, so setzt er nicht bloß voraus, daß dieser empfindlich gegen Varianten sei — was nicht eingeräumt zu werden braucht; sondern auch, daß er selber den Brief geschrieben habe — was eben in Frage steht. Alle Anstrengungen helfen nicht, es glaublich zu machen, daß im Vorwort eines Buchs, worin Judas Makkabäus und Antiochus Epiphanes die Hauptpersonen sind, die Namen Judas und Antiochus etwas ganz anderes bedeuten sollen, und daß in einer Einladung, das Gedenkfest der großen Rettung vor Epiphanes zu feiern, eine ganz andere Rettung in den Vordergrund gestellt werde.

Angenommen übrigens, daß der Brief in 2 M. 1 und 2 wirklich im Jahre 125/4 vor Chr. (188 Sel.) geschrieben wäre oder geschrieben sein wollte, so hätte Niese damit für seinen eigentlichen Zweck doch nicht das Geringste gewonnen. Sein Zweck ist nämlich der, die Abfassungszeit des zweiten Makkabäerbuches zu bestimmen. Er setzt sie ohne weiteres dem von ihm angenommenen Datum des Briefes gleich, als wenn das sich von selber verstehe und gar keiner Begründung bedürfe. Allein wenn auch der Verfasser des 2 M. den Brief selber gemacht hat, so läßt sich doch daraus, daß er die Juden und die Gerusie von Jerusalem im Jahre 125/4 schreiben läßt, nicht schließen, daß er auch seinerseits in diesem Jahre geschrieben habe. Und wenn er den Brief nicht selber gemacht, sondern vorgefunden hat, so steht die Sache genau ebenso: das Datum des Briefs, sei er echt oder unecht, ergibt über die Abfassungszeit dss Buches garnichts.

Der Gedankensprung, den Niese macht, liefert ihm nun aber die Grundlage für seine Kritik der Makkabäerbücher. Das zweite Buch, sagt er, ist im Jahre 125/4 geschrieben und reicht dadurch, daß es ein Auszug aus einem früheren Werk ist, noch höher hinauf; es ist also erheblich älter, als das nicht vor dem Jahre 100 entstandene erste Buch, und darum diesem von vornherein vorzuziehen. Alles dies beruht auf einer Verwechslung, und damit bricht die Position zusammen, von der Niese ausgeht.

2. Das Vorwort 2 M. 2, 19—32.

Hier stellt sich der Verfasser als Epitomator des Jason von Cyrene vor. Er gibt an, Jason berichte in fünf Büchern die Geschichten von Judas Makkabäus und seinen Brüdern, die Kämpfe der Juden gegen Antiochus Epiphanes und seinen Sohn Eupator und ihre Siege durch Hilfe der himmlischen ἐπιφανεῖαι, die Befreiung Jerusalems und die Wiederherstellung des Cultus und der Gesetze. Darnach deckt sich der Umfang von Jasons Werk mit dem des 2 M., geht jedenfalls nicht darüber hinaus. Er hat also aus einem Stoff, der im 1 M., auch schon ziemlich breit, in sieben Kapiteln vorgetragen wird, ganze fünf Bücher gemacht. Der Epitomator hat diese dann wieder auf ein Buch reducirt. Formell merkt man jedoch nur an sehr wenigen Stellen (13, 22ss. 14, 25), daß er abkürzt. Für gewöhnlich ist er sehr weitschweifig. Er faßt nämlich „die Anfertigung eines regelrechten Auszuges" eigentümlich auf: wie bei einem neuen Hause der Baumeister für den Grundriß sorgen müsse, der Maler aber für die Ausschmückung, so sei es auch in diesem Fall (2, 29). Er übernimmt das Gerüst der Fakten von seinem Vorgänger, trägt jedoch von sich aus die Farben auf, um den Leser, wie er sagt, angenehm zu unterhalten.

Jason hat also gelitten durch Zutaten wie durch Kürzungen.

Die Zutaten lassen sich ausscheiden, wenn man sie erkannt hat. Das gelingt in einigen, wenn auch nur wenigen Fällen. Wo ein Ich sich findet (6, 12—17. 15, 37—39), redet der Bearbeiter vermutlich im eigenen Namen. Wahrscheinlich ist er auch an der Auferstehungshoffnung zu erkennen. In einem Falle wenigstens (13, 43—45) zeigt es sich ziemlich klar, daß er sie nachgetragen hat. Man hat längst bemerkt, daß nach der ursprünglichen Meinung das Sühnopfer, von dem die Rede ist, gar nicht für die gefallenen Missetäter dargebracht wird, sondern für das Volk, auf dem die Schuld seiner Kinder lastet.

Die Kürzungen lassen sich schwerer erkennen, und wenn man auch ihre Stelle erkannt hat, kann man doch auf keine Weise ermitteln, was ausgelassen oder durch anderweitige Manipulationen zusammengedrängt ist. Denn wir wissen eben von Jason nur etwas durch das zweite Makkabäerbuch; an sich ist er eine ganz unbekannte Größe. Wir können darum auch zum Gegenstand der Kritik und der Vergleichung mit dem 1 M. nicht ihn machen, sondern nur das 2 M.

Ueber die Zeit Jasons von Cyrene läßt sich weiter nichts sagen, als daß er früher geschrieben haben muß als sein Bearbeiter. Alle bestimmten Mutmaßungen darüber haben kein Fundament. Nach Niese war er ein Zeitgenosse und Kamerad des Judas Makkabäus selber und um etwa eine Generation älter als der Epitomator, der im Jahre 125/4 vor Ch. geschrieben haben soll.

3. Vergleichende Uebersicht über 2 M. und 1 M.

2 M. 3. und 4. Vorgeschichte	1 M. 1, 11—15
2 M. 5, 1—6, 11 Drangsal	1 M. 1, 16—63
2 M. 6, 12—7, 42 Martyrien	Vacat
Vacat	Mattathias 1 M. 2
2 M. 8, 1—7 Judas Makkabäus	1 M. 3, 1—9
Vacat	Apollonius und Seron 1 M. 3, 10—26
Vacat	Epiphanes gen Osten 1 M 3, 27—37
2 M. 8, 8—36 Nikanor und Gorgias	1 M. 3, 38—4, 25
2 M. 9 Tod des Epiphanes	Alibi (1 M. 6, 1—17)
2 M. 10, 1—9 Tempelreinigung	Alibi (1 M. 4, 36—61)
2 M. 10, 10—38 Eupator, Gorgias, Timotheus	Vacat.
2 M. 11 Erster Zug des Lysias	1 M. 4, 26—35
— Friedenschluß und Urkunden	Vacat
(2 M. 10, 1—9) Alibi	Tempelreinigung 1 M. 4, 36—61
2 M 12 Judas in Philisthäa, Idumäa und Galaaditis	1 M. 5
(2 M. 9) Alibi	Tod des Epiphanes 1 M. 6, 1—17
2 M. 13 Eupator und Lysias gegen Jerusalem	1 M. 6, 18—63
2 M. 14 und 15 Demetrius I und Nikanor	1 M. 7.

In 2 M. fehlen Mattathias, Apollonius und Seron, und der Zug des Epiphanes in den Osten; dagegen in 1 M. die Märtyrer, Eupator Gorgias Timotheus, und der Friedensschluß (nebst Urkunden) nach dem ersten Zuge des Lysias. Der Tod des Epiphanes und die Tempelreinigung stehn in 2 M. an früherer Stelle und in anderer Folge als in 1 M. Dies ist die Hauptdifferenz. Im Uebrigen stimmt die Ordnung der Reihe der Ereignisse in beiden Büchern überein.

4. Die Vorgeschichte (2 M. 3. und 4. 1 M. 1, 11—15).

„Als die heilige Stadt in Ruhe und Frieden bewohnt wurde und die Gesetze noch aufs beste gehalten wurden, weil nämlich der Hohepriester Onias so fromm und der Bosheit abhold war“, da geriet ein gewisser Simon, Vorsteher des Heiligtums, in Streit mit dem Hohenpriester wegen der Marktpolizei, und das war der

Anlaß, daß es nun ganz anders wurde. So heißt es im Eingang der Erzählung des 2 M. Die Wahrheit ist das nicht. Es war in Jerusalem nicht Alles in Ruhe und bester Ordnung, bis der fluchwürdige Simon seinen Stein in das Wasser warf. Vielmehr bestand dort schon vorher eine Gährung, ein Streit in den oberen Kreisen. Die erbberechtigten Oberpriester waren nicht unangefochten, Nebenbuhler strebten, wenn nicht nach dem heiligen Amt, so doch nach der Regierungsgewalt, ein Usurpator bemächtigte sich ihrer auf kurze Zeit. Simon stand nicht allein, sondern gehörte einer Partei an. Josephus gibt in Ant. 12, 154ss. einen legendarischen Bericht von dem Aufkommen der Tobiaden, einer Familie, die mit der legitimen hohenpriesterlichen rivalisirte; in Bellum 1, 31 erzählt er, daß zur Zeit des Epiphanes die Parteien in Jerusalem nach ihrer Stellung zu den beiden Großmächten sich polarisirten: die Tobiaden hielten es mit den Seleuciden, die Legitimisten neigten zu den Ptolemäern. Der Siracide schildert den Zustand Jerusalems um das Jahr 180 vor Chr. in düsteren Farben. Die Stellung der gefürsteten Priester, der Söhne des Phinehas oder des Sadok (Sadduk), erscheint bei ihm sehr gefährdet und von einer neuen Rotte Korah bedroht; mit Simon, dem Vater des Onias und Jason, ist der letzte verehrungswürdige Hohepriester dahingeschieden[1]). Nach dem Buche Daniel (11, 14) haben in der Zeit, wo Judäa aus der ägyptischen in die syrische Herrschaft überging, viele Jerusalemer für Antiochus III Partei genommen, und Gewalttäter den freilich erfolglosen Versuch gemacht, die messianische Weissagung zu verwirklichen, d. h. die Fremdherrschaft überhaupt abzuschütteln. Unter den Syrerfreundeu werden die Tobiaden zu verstehn sein, und das Beispiel der Gewalthaber, die als Messias auftraten, ist nach der treffenden Vermutung Herzfelds[2]) der Tobiade Hyrkanus, eine meteorische Erscheinung, von der wir wenig wissen, die aber als Zeichen der Zeit bedeutsam genug ist.

Im weiteren Verlauf (4, 3—6) widerspricht sogar die Erzählung des 2 M. selber der an die Spitze gestellten Voraussetzung. Es zeigt sich, daß Onias, der angebliche Pfeiler für Ruhe, Frieden und Recht, in Jerusalem gar keinen festen Boden unter den Füßen hat. Er kann seinem Gegner nicht stand halten, ohne daß dieser über andere als seine eigenen Kräfte verfügt; er muß, ver-

---

1) Willrich, Juden und Griechen (1895) p. 112s.

2) a. O. 1, 435, vgl. Hitzig, Geschichte des V. Israel p. 357s. Ueber die Tobiaden s. Ewald, G. des V. I. 4, 352s. 384 (1864).

mutlich, nach erfolglosem Kampfe, von Jerusalem nach Antiochia fliehen und beim syrischen Könige Hilfe suchen. Man begreift, daß dies dem Erzähler anstößig ist. Wenn er aber sagt, Onias habe nicht etwa (wie später Menelaus und Alcimus bei ähnlicher Gelegenheit) die Absicht gehabt, sein Volk bei dem fremden Herrscher zu verklagen, so räumt er ein, daß das Volk ihm nicht beistand, sondern zum mindesten den Simon und dessen „Angemusterte“ ruhig gewähren ließ.

Wie in politischer Hinsicht, so soll auch in religiöser unter Onias, und zwar durch dessen ganz persönliches Verdienst, Alles noch aufs schönste bestellt gewesen sein. Der Hellenismus wird erst durch Jason eingeführt, den Bruder des Onias, den Epiphanes an dessen Stelle gesetzt hatte (4, 7 ss.). In Wahrheit hatte der Hellenismus lange zuvor in Jerusalem Wurzel geschlagen und in den gebildeten Kreisen Eingang gefunden, wie das in der Natur der Sache liegt und auch aus Andeutungen des Buches Sirach hervorgeht; richtig ist in 1 M. 1, 11 die Rede von einer weit verbreiteten Sucht, sich der Absonderlichkeiten des Judentums zu entledigen. Jason schwamm durchaus mit dem Strome; er tat in einer schon vorhandenen Richtung nur einen bedeutsamen Schritt vorwärts, indem er auf gewisse Concessionen, die der jüdischen Exclusivität von der syrischen Regierung gemacht waren[1]), keinen Wert legte, und in der heiligen Stadt ein Gymnasium und Ephebeum gründete. Es war, als ob er damit einem längst gefühlten Bedürfnis entgegen kam; die Leute drängten sich „durch die grenzenlose Verruchtheit des gottlosen und unhohenpriesterlichen Jason“ in die griechische Menage; die Priester selber verließen den Altar, um den Spielen und Uebungen im Gymnasium zuzuschauen. Man betrachtete die Sache als zeitgemäße Mode, nicht als Abfall von der väterlichen Religion. Wenn die Religion und der Monotheismus in Frage zu kommen schien, machte man nicht mehr mit. Als Jason Geld für ein Opfer des Herakles nach Tyrus schicken wollte, nahmen die Ueberbringer daran Anstoß und bestimmten eigenmächtig das Geld zu anderen Zwecken. Jason selbst dachte vermutlich, so gut wie andere Fürsten für den jerusalemischen Gott Opfer stifteten, müsse auch er einmal eins nach auswärts stiften. Seine Handlungsweise berechtigt nicht zu dem Schluß, daß er an der Religion und dem Cultus des Judentums rütteln wollte. Er war ein laxer Jude, aber darin unterschied er sich schwerlich von seines gleichen;

1) Der Inhalt der Privilegien (φιλάνθρωπα) erhellt etwa aus Ant. 12, 145 s.

das lag damals in der Luft. Auch sein Bruder Onias kämpfte ursprünglich nicht für die Religion, sondern um die Macht; erst als ihm das nützlich schien, ließ er sich vielleicht von der Religion Vorspann leisten[1]. Im zweiten Makkabäerbuch wird er, im Gegensatz zu seinem Bruder, in der aufdringlichsten Weise verhimmelt und in ein ganz falsches Licht gesetzt (15, 12 ss.).

Die nackten Tatsachen, die in 2 M. 3 und 4 vorkommen, lassen sich in der Regel zwar nicht kontroliren, aber auch nicht verdächtigen. Sie sind nicht leicht zu erfinden, und ein Motiv dazu ist nicht erkennbar. Als Beweis für ihre Zuverlässigkeit kann es gelten, daß sie öfters dem widersprechen, was der Erzähler heraus lesen möchte. Beispiele sind schon vorgebracht, ein weiteres möge noch hinzugefügt werden (4, 39—50). Der Hohepriester Menelaus, der Nachfolger Jasons, kann den Tribut nicht zahlen, zu dem er sich dem Könige verpflichtet hat, und wird darum vorgeladet nach Antiochia. Sein Stellvertreter in Jerusalem, sein Bruder Lysimachus, sucht inzwischen in seinem Auftrage das nötige Geld durch heimlichen Verkauf von Kostbarkeiten des Tempels aufzubringen. Da es ruchbar wird, so entsteht ein Tumult, die Truppen des Lysimachus werden geschlagen, er selber getötet. Das Nachspiel ist eine gerichtliche Untersuchung vor dem König Epiphanes in Tyrus. Drei von der Gerusie dorthin geschickte Jerusalemer werden verurteilt und hingerichtet. Natürlich sind es die ausgelieferten Führer des Aufstandes, und es ist milde genug, daß der König die Meuterei und den Mord des Regenten nur an ihnen straft. Aber der Verfasser des 2 M. schreit Zeter und Mordio. Er betrachtet die Hingerichteten nicht als Angeklagte, sondern als Kläger; als Angeklagten vielmehr den für seinen Bruder verantwortlichen Menelaus. Der Frevel, wegen dessen Gericht gehalten wird, soll gar nicht der Aufstand der Jerusalemer und die Ermordung des Lysimachus sein — als ob eine solche Bagatelle den König nichts anginge; sondern die Verwendung von Tempeleigentum zur Aufbringung des Tributs — als ob Epiphanes darnach viel gefragt hätte. So wird die Logik der berichteten Tatsachen umgebogen, und es kommt ein greulicher Justizmord heraus: die Unschuldigen erleiden den Tod, und das Laster, Menelaus, triumphirt.

In einem Falle jedoch scheint allerdings, wie Willrich entdeckt hat, eine tatsächliche Fälschung vorzuliegen, und zwar in der Erzählung über das Ende des Onias. Ich habe das schon

1) Vgl. meine Isr. u. jüd. Geschichte (1904) p. 254 s.

früher vorgetragen, muß es aber hier wiederholen. Nach Josephus Bell. 1, 33. 7, 423 ist der Hohepriester Onias III vor Epiphanes nach Aegypten geflohen und hat dort den Tempel von Leontopolis gegründet. Auch im Talmud erscheint Onias Simonis als Erbauer des jüdischen Tempels in Aegypten[1]). Ebenso sagt der sehr gelehrte und kritische Theodorus von Mopsuestia zu Ps. 55, daß Onias III, da er das Uebel in Jerusalem um sich greifen sah, von dort nach Aegypten geflohen sei und den Oniastempel gebaut habe[2]). Er folgt sonst genau der Erzählung von 2 M. 3 und 4, korrigirt sie aber mit Bedacht eben an diesem Punkte. Nämlich nach 2 M. 4, 30—38 ist Onias III um die selbe Zeit, wo er nach den übrigen Zeugnissen nach Aegypten geflohen sein soll, in Antiochia ermordet worden. Es liegt ein vollendeter Widerspruch der Traditionen vor, über den nicht einfach, zu gunsten von 2 M., zur Tagesordnung übergegangen werden darf, wie es gewöhnlich geschieht.

Auf welcher Seite ist das Recht? Aus Daniel 9, 26 ergiebt sich nichts; denn dort ist nicht die Rede von der Ausrottung eines bestimmten Hohenpriesters, sondern von dem Aufhören des legitimen Hohenpriestertums überhaupt, mit dem Sturze Jasons[3]). Die Entscheidung liegt in dem Detail, mit dem in 2 M. der Mord des Onias ausgestattet wird. Er geschah, während Epiphanes auf einem Feldzuge abwesend war, auf Anstiften des Menelaus, der von Onias wegen Tempelraubes angeklagt zu werden fürchtete. Der Reichsverweser Andronikus führte ihn aus, und zwar bei dem Asyl von Daphne, wohin Onias sich geflüchtet hatte. Die Folge war eine laute Entrüstung in Antiochia, nicht bloß unter den Juden, sondern auch unter den Griechen. Als Epiphanes heimkehrte, führten die Juden bei ihm Klage. Er wurde zu Tränen gerührt, und von Zorn entbrannt ließ er dem Andronikus

---

1) Herzfeld 1, 263.

2) Baethgen in Stades Ztschr. für Alttest. Wissenschaft 1886 p. 274 ss.

3) Herzfeld 1, 430. Es handelt sich um Anfang und Ende der 62 Jahrwochen, wo Jerusalem unter dem Regiment der legitimen Hohenpriester steht, wenngleich im Druck der Zeiten. Mit עד משיח (9, 24) beginnt diese Periode und mit יכרת משיח (9, 26) schließt sie, משיח wird beide mal in dem gleichen, allgemeinen Sinne gebraucht, vom Bestehn oder Nichtbestehn der Herrschaft eines sacerdos unctus, eines legitimen Priesterfürsten. Daß נכרת oft, und gerade da, wo es sich um den Bestand einer Dynastie handelt, aufhören bedeutet und von der Septuaginta mit ἐκλείπειν übersetzt wird, sollte bekannt sein. Meist steht es dann mit der Negation, es kommt aber auch ohne Negation so vor: „und die Rivalität von Juda wird aufhören“ (Isa. 11, 13).

sofort den Purpur abreißen, ihn durch die ganze Stadt führen, und dann an der selben Stelle umbringen, wo er den Frevel verübt hatte. Dies Detail enthält allerlei Züge, die schon an sich befremden, z. B. daß Menelaus in der Enthüllung seines Tempelraubes eine große Gefahr für sich erblickt, daß er keinen Geringeren als den Andronikus zum Meuchelmörder dingt, daß der König aus Sympathie für einen ihm unbequemen Juden dem obersten Beamten seines Reichs ohne Verhör sofort das Todesurteil spricht, dem Menelaus dagegen kein Haar krümmt. Nun aber sagt Diodor (30 7, 2): Andronikus ermordete den Sohn des Seleukus IV und wurde dann selber hingerichtet; er gab sich zu einer gottlosen Handlung her und verfiel dann dem gleichen Schicksal wie der, gegen den er gefrevelt hatte; denn die Großen pflegen sich durch das Unglück der Freunde aus eigener Gefahr zu retten. Dazu Johannes Antiochenus (Frgm. 58): Antiochus mistraute dem Sohne seines Bruders Seleukus und brachte ihn um durch die Hand Anderer, die er dann auch der Sicherheit wegen hinrichtete. Für den Sohn des Seleukus paßt es, daß der Reichsverweser persönlich Hand an ihn legt, daß ganz Antiochia über seinen Mord erregt ist, daß der König in die allgemeine Entrüstung von ganzem Herzen einstimmt, und daß er das vornehme Werkzeug des Mordes sofort aus dem Wege räumt. Darnach ist es höchst wahrscheinlich, daß die Ermordung des seleucidischen Prätendenten mit ihren Umständen auf den hohenpriesterlichen Prätendenten Onias übertragen ist. Dieser wird dadurch vorzeitig zum Märtyrer gemacht. Zu welchem Zweck, läßt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Vermutlich soll er verhindert werden, an späteren, ihn discreditirenden Vorgängen und an der Gründung des ägyptischen Judentempels teil zu nehmen. Analog scheint auch der Tod des Epiphanes in 2 M. vorgerückt zu sein, wenngleich in übelwollender Absicht — wie wir später sehen werden.

Niese läßt auf das 2 M., in Folge seiner frühen Datirung des Buchs, nicht gern einen Flecken kommen. Er glaubt den Mord des Onias fest halten zu können, nachdem er Andronikus abgestreift hat, mit anderen Kleinigkeiten, die daran hängen. Das berücksichtigt er kaum, daß die Unmöglichkeit des Andronikus nur als Moment in die Wagschale fällt, um zwischen zwei sich widersprechenden Traditionen zu entscheiden und den Ausschlag zu geben für diejenige, nach welcher Onias nach Aegypten geflohen ist und dort den Oniastempel errichtet hat. Dieser Tempel

soll nach ihm von einem Priester unbekannter Herkunft den Namen haben.

Immerhin erfahren wir doch nur aus dem zweiten Buch der Makkabäer etwas von den Wirren innerhalb der jerusalemischen Aristokratie, die schließlich zum Sturz der alten hohenpriesterlichen Familie führten. Das erste Buch (1, 11—15) sagt nichts darüber. Onias, Jason, Menelaus kommen gar nicht vor; nur Alcimus taucht bei Gelegenheit als Prätendent auf, ohne daß man jedoch merkt, daß auch vor ihm das Hohepriestertum in Jerusalem nicht einfach vakant gewesen ist. Das ist das auffälligste Beispiel einer auch sonst in 1 M. bestehenden Tendenz, Unliebsames zu verschweigen — welche weiter aufgedeckt und verfolgt zu haben Nieses Verdienst ist.

5. Die Drangsal (2 M. 5, 1—6, 11. 1 M. 1, 16—63).

In 1 M. wird für das feindselige Auftreten des Epiphanes gegen Jerusalem gar kein Grund angegeben; es erfolgt ganz plötzlich, ohne daß die Juden ein Wässerchen getrübt haben. Nach 2 M. dagegen (5, 5—10) war das Verhalten des Königs motivirt durch einen Aufstand der Jerusalemer gegen Menelaus, den Hohenpriester von seinen Gnaden. Die Schuld an dem Aufstande wird Jason gegeben. Nach Bellum 1, 31 hat vielmehr Onias, der für 2 M. tot ist, die Tobiaden, die Partei des Menelaus, aus Jerusalem vertrieben und dadurch den König zum Einschreiten bewogen. Doch mag Jason Aehnliches versucht haben, bei einer anderen Gelegenheit.

Was im Uebrigen das Verhältnis der beiden Bücher in diesem Abschnitt betrifft, in dem sie anfangen parallel zu gehn, so sind zunächst in 1 M. 1, 16—40 zwei Akte[1]) durch einen längeren Zeitraum unterschieden. Auf dem Heimwege von seinem ersten ägyptischen Zuge im Jahr 143 Sel.[2]) dringt Epiphanes in Person in Jerusalem ein und plündert den Tempel. Zwei Jahre darauf, d. h. im Anfange des Jahres 145 Sel. (Ende 168 vor Chr.) nach der Rückkehr von seinem zweiten ägyptischen Zuge, beordert er den Apollonius gegen die Stadt, der sie unter großem Blutvergießen erstürmt und gänzlich verwüstet. Dagegen in 2 M. 5, 11—27 sind diese beiden Akte, das Auftreten des Epiphanes selber und das des Apollonius, dicht aneinander gerückt. Dem entsprechend sind nicht zwei Daten angegeben, sondern nur eins,

1) Vgl. 1 M. 6, 12.

2) 169 vor Chr., vgl. Niese, Geschichte 3, 170.

nämlich das letzte, als der zweite und schwerere Schlag erfolgte, nach der Rückkehr des Epiphanes von seinem zweiten ägyptischen Feldzuge, Ende 168 vor Chr.[1]). Dadurch entsteht nun aber ein empfindlicher Nachteil. Kaum ist Epiphanes mit seinem Massacre in Jerusalem fertig (2 M. 5, 14), so kommt Apollonius und richtet ein neues an (5, 26). Ein längerer Zwischenraum zwischen den zwei Akten ist doch nötig und wird auch durch Daniel 11 empfohlen: schon nach dem ersten ägyptischen Zuge äußert Epiphanes seine Feindschaft gegen Jerusalem (עשה 11, 28), nach dem zweiten folgt dann das Schlimmste (11, 30 ss.). Aus Apollonius wird im 2 M. formell zu wenig gemacht. Daß mit 5, 24 ein Absatz eintritt, ist übrigens noch deutlich. Den Philippus hinterläßt Epiphanes als ständigen Beamten in Jerusalem, den Apollonius sendet er von Antiochia aus mit einem außerordentlichen Auftrage.

Der Anlaß zur Sendung des Apollonius wird in 1 M. wiederum verschwiegen; in 2 M. soll sie schon durch 5, 5—10 motivirt sein: vielleicht sind dort in der Tat zwei Aufstände in Jerusalem in einen zusammen gezogen. Vermutlich haben die Juden nach dem Abzuge des Epiphanes noch einmal gegen Menelaus rebellirt. Die beiden Massacres sind natürlich im Gefolge eines Kampfes bei gewaltsamem Eindringen in Jerusalem geschehen — was zur Steigerung ihrer Scheusäligkeit sowol in 1 M. als in 2 M. verhüllt wird. Dasjenige, welches durch Apollonius angerichtet wird, ist nach 1 M. bei weitem das ärgere. Die heilige Stadt wird nach 1 M. 1, 38 gänzlich verwüstet, ihre Kinder verlassen sie und Fremde siedeln sich darin an.

Eine gänzliche Verödung Jerusalems scheint nun freilich in Wahrheit nicht eingetreten zu sein. Niese meint, sie werde auch nur in 1 M. behauptet, nicht in 2 M. Indessen, wenn nach dem 2 M. erst Epiphanes 40000 Jerusalemer tötet und 40000 gefangen führt, gleich darauf noch Apollonius eine Nachlese hält, alle Männer niedermacht und Weiber und Kinder in Sklaverei verkauft, wer soll denn da übrig geblieben sein? Richtig ist nur, daß das zweite Buch bessere Mittel zur Kritik der Uebertreibung liefert, namentlich, weil dort gelegentlich zum Vorschein kommt, daß Menelaus in Jerusalem verblieb und mit dem Hohenpriester doch wol auch eine Gemeinde der „gottlosen“ Juden, die es mit

1) Das 2 M. bezeichnet also nicht den ersten ägyptischen Feldzug als den zweiten, sondern kennt ebenfalls nur zwei äg. Feldzüge des Epiphanes. So richtig Niese.

ihm und den Syrern hielten. In 1 M. fehlt Menelaus, wie wir gesehen haben. Dagegen tritt dort die Akra und die syrische Besatzung derselben weit mehr hervor als in 2 M. Auch werden dort (1, 54 s.) Opfer bei den Haustüren und auf den Straßen erwähnt, zu denen die jüdischen Bewohner gezwungen wurden.

Weiterhin läuft 2 M. 6, 1—11 parallel mit 1 M. 1, 41—63: die Einführung des heidnischen Cultus im Tempel zu Jerusalem. Die Maßregel folgte nach 2 M. 6, 1 nicht lange nach der Vergewaltigung Jerusalems durch Apollonius. Sie soll nach 1 M. 1, 41—51 (2, 19. 3, 29) hervorgegangen sein aus dem Streben des Epiphanes, die nationalen und religiösen Unterschiede aller Völker seines Reichs auszugleichen, und sich also nicht bloß gegen die Juden gerichtet haben. Es widerspricht dem nicht gerade, daß nach 2 M. 3 und 4 die jüdische Aristokratie selber die Hellenisirung betrieb; denn sie schielte damit nach oben Indessen merkt man nichts davon, daß die nichtjüdischen Völker des syrischen Reichs, abgesehen etwa von den Samaritern, ähnlichen Grund hatten wie die Juden, gegen den König erbittert zu sein; sie halten im Gegenteil mit ihm zusammen gegen die Juden, wie die schwarzen Raben gegen den weißen. Man würde die Verallgemeinerung als irrig anzusehen berechtigt sein, wenn sie nicht vom jüdischen Standqunkte aus ziemlich unbegreiflich wäre und nicht durch Daniel 11, 36—38 einigermaßen beglaubigt zu werden schiene [1]).

Bei der Beschreibung der Frevel, die gegen das Gesetz und das Heilige begangen wurden, lassen sich Widersprüche zwischen 2 M. und 1 M. nicht erkennen. Die speziellen Züge 2 M. 6, 10 und 11 finden sich genau in 1 M. 1, 60 s. und 2, 31—38 wieder. Der Hauptunterschied ist, daß über das, was in 1 M. als der entsetzlichste Greuel erscheint, nämlich die Errichtung eines heidnischen Altars auf dem großen jüdischen Brandopferaltar, am 15. (nicht am 25.) Dezember, in 2 M. kein Wort gesagt wird: hier zeugt wiederum Daniel für 1 M. Ebenso fehlt in 2 M. das Aufspüren und Verbrennen der Gesetzbücher (1 M. 1, 56 s.). Dafür, daß nach 1 M. 1, 54 s. bei den Haustüren [2]) und auf den Straßen Jerusalems geopfert und auch in den jüdischen Landstädten Altäre errichtet wurden, heißt es in 2 M. 6, 8 s. vielmehr, die Juden in

1) Der König erhebt sich nicht nur gegen den Gott der Götter, sondern gegen jeden Gott, ehrt nicht die Götter seiner Väter, sondern einen andern, den sie nicht gekannt haben, den Gott der Festungen.

2) Vgl. Isa. 57, 8.

den benachbarten griechischen Städten seien bei Todesstrafe gezwungen worden, an den heidnischen Opfern teilzunehmen. Die unverständliche Angabe in 1 M. 1, 58: gewalttätig verfuhr man so gegen die betroffenen Israeliten in den Städten *ἐν παντὶ μηνὶ καὶ μηνί*, wird in 2 M. 6, 7 dahin verdeutlicht, daß die Juden jeden Monat den Geburtstag des Königs durch ein Opfermahl begehn mußten[1]. Die darauf folgende Angabe in 1 M. 1, 59, von dem Jahresfest, welches sie am 25 Dezember (Chasleu) zu feiern genötigt wurden, folgt auch in 2 M. 6, 7; mit Auslassung des Datums, aber mit der näheren Bestimmung des Festes als *Διονυσίων ἑορτῆς*, wobei eine Procession mit *κισσοί* statt fand. Daraus erhellt das ursprüngliche Wesen des Festes am 25. Dezember, das nach 1 M. 1, 51 und 2 M. 6, 1 eigentlich von den Heiden eingeführt war. Die Juden betrachteten es später als Memorie der Chanukka, der Reinigung des Tempels nach seiner Entweihung durch die Heiden und der Wiederaufnahme des legitimen Cultus. Aber dieser historische Anlaß wurde dem Feste des 25. Dezember erst nachträglich untergelegt, um es dadurch zu legitimiren und zu judaisieren. Neben der Wiederentzündung des heiligen Altarfeuers durch Judas wird auch die Wiederentzündung desselben durch Nehemias als Anlaß genannt (2 M. 1). Dies Schwanken macht den historischen Charakter des Festes schon sehr verdächtig, und der bezeichnende Ritus der Procession mit grünen Zweigen und Lichtern (2 M. 10, 3. Ant. 12, 325), wodurch es dem Lauberhütten ähnelte, erklärt sich nicht daraus; das sonderbare Datum des 25. (statt 15.) Dezembers kommt hinzu. Es war vielmehr eigentlich ein Naturfest der Wintersonnenwende, das zunächst durch die Heiden, als Dionysusfeier, in Jerusalem Eingang fand und hernach nicht abgeschafft, sondern durch Umdeutung entgiftet wurde. Der 25. Dezember wurde auch in Petra als Fest des Dusares gefeiert, der auf griechisch Dionysus heißt, wie überhaupt der oberste semitische Gott in der Regel so übersetzt wird. Ob der Dionysus, zu dessen Ehren die jerusalemische Feier eingerichtet wurde, von dem Zeus Olympius (2 M. 6, 2) so sehr verschieden war, kann bezweifelt werden. Der „Herr des Himmels“ (Belsemin) entspricht sowol diesem wie jenem, konnte andrerseits auch als Aequivalent „des Gottes des Himmels“ gelten, wie die Juden damals ihren alten Jahve nannten. Die einheimische Sprache wurde in Jerusalem nicht unterdrückt, man sagte dort weder

1) S. Schürer in der Ztschr. für Neutest. Wissenschaft 1901 p. 48ss.

Dionysus noch Zeus Olympius, sondern vermutlich eben Belsemin[1]).

6. Die Martyrien (2 M. 6, 12—7, 41).

Diese Episode hat ein besonderes Vorwort (6, 12—17), worin der Epitomator in erster Person redet. Man könnte denken, sie sei erst von ihm eingeschoben und rühre nicht von Jason her. Indessen läßt sich erkennen, daß sie nicht von einer Hand stammt, sondern aus zwei ungleichartigen Teilen besteht. Das Martyrium der sieben Brüder befremdet durch burleske Schauderhaftigkeit, und durch die Annahme, der König in Person habe die Schinderei dirigirt. Besonders aber die Namenlosigkeit der Brüder und ihre sehr ausgesprochene Auferstehungshoffnung sind Züge, die den Epitomator verraten und dem Jason nicht anstehn. Dagegen mag dem letzteren das Martyrium des Schriftgelehrten Eleazar angehören. Das Buch Daniel betont geflissentlich, daß die Rabbinen damals mit der Tat dem Volke vorangingen und daß wenigstens einige von ihnen (11, 35) ihre Treue gegen das Gesetz mit dem Tode besiegelten. In 1 M. wird nichts davon gesagt, sei es aus Abgunst gegen die Rabbinen, die mit den Hasmonäern auf gespanntem Fuße standen, sei es, weil deren Verhalten wirklich nichts singuläres war und keine besondere Hervorhebung verdiente.

7. Judas Makkabäus, sein Vater und seine Brüder (2 M. 8, 1—7. 1 M. 2, 1—3, 9).

Von Mattathias, dem in 1 M. ein eigenes Kapitel gewidmet ist, steht in 2 M. nichts; hier ist vielmehr Judas der Anfänger des Aufstands, er hat keinen Vorgänger und seine Herkunft wird nicht angegeben. Niese hält das für einen Vorzug. Er argwöhnt, Judas solle in 1 M. durch einen vorgeschobenen Strohmann aus dem Primat gedrängt werden. Mir scheint, mit Unrecht. Er selber kann nicht leugnen, daß Judas auch in 1 M. durchaus der Protagonist ist und als solcher gefeiert wird. Und daß Mattathias eine fingirte Person sei, läßt sich nicht glauben. Zur Zeit

1) A. G. Wähner, de festo Encaeniorum judaico, origine nativitatis Christi (Helmstädter Dissertation vom 28. Sept. 1715); Herzfeld 1, 270s; Ewald 4, 407. Ganz ähnlich ist auch das Purim aus einem heidnischen in ein jüdisches Fest verwandelt, wie zuerst Erbt (Purimsage 1900) ausgesprochen hat; vgl. die Göttinger Gel. Anzeigen 1902 p. 145 und meine Isr. und jüd. Geschichte (1904) p. 262 s. 305.

wo der Verfasser von 1 M. schrieb, mußte es noch durchaus bekannt sein, wie der Vater des Hohenpriesters Simon hieß, der auch der Vater des Judas war. Man konnte nicht darauf kommen und durfte es nicht wagen, ihm einen erdichteten Namen beizulegen; das ist vernünftiger Weise ausgeschlossen. In welchem Verhältnis freilich Mattathias zu dem Manne steht, von dem seine Familie den Namen der Hasmonäer führt, läßt sich schwer ausmachen. Im alten jüdischen Gebetbuch heißt Mattathias selber Hasmonai [1]), in Bellum 1, 36 heißt sein Vater so. Indessen Hasmonai ist Adjectiv, der Personenname müßte Hasmon heißen. Ich habe einmal vermutet, in dem Simeon, bis auf welchen die Genealogie Mattathias in 1 M. 2, 1 hinauf reicht, stecke חשמון, und darauf hingewiesen, daß auch Semonaita, die Mutter der sieben Märtyrerbrüder, aus Hasmonaita (die Hasmonäerin) entstellt ist [2]).

In 1 M. 2, 2—5 wird Judas, als dritter in der Reihe, mitten unter den fünf Söhnen seines Vaters aufgeführt, die allesamt nicht bloß mit ihren Namen, sondern auch mit ihren kaum zu erfindenden und meist unverständlichen noms de guerre genannt werden. In 2 M. tritt Judas zunächst und gewöhnlich allein auf, ohne seine Brüder; nur gelegentlich kommt zu Tage, daß er auch Brüder hat und zwar drei [3]), sie bleiben aber mehr im Hintergrund. Niese hat auch in diesem Punkte Verdacht gegen die für den unbefangenen Eindruck genauere Information des 1 M. Er meint, daß Judas in 1 M. wenigstens durch die Reihenfolge hinter Simon fälschlich zurückgesetzt werde, um die Primogenitur ihm zu entreißen und diesem zuzuwenden. Aber die Primogenitur wird im 1 M. gar nicht für Simon, sondern für Johannes in Anspruch genommen — eine für Niese etwas unbequeme Tatsache. Durch das erklärte und erklärliche Interesse für Simon im 1 M. wird auch Judas sonst keineswegs zurückgedrängt, und es nimmt nicht Wunder, daß letzterer wegen seiner tatsächlichen Prominenz von Josephus zum Erstgeborenen befördert wird (Bellum 1, 37).

Darin jedoch hat Niese Recht, daß die Erzählung über Matta-

1) Herzfeld. 1, 264.

2) Vgl. *Σεβωνῖτις* für *'Εσεβωνῖτις* und *Δεσεθ* (Isa. 16, 9) für *Ἀδεσεθ* = חדשת.

3) 2 M. 8, 22. 23. Die Worte *ἔτι δὲ καὶ 'Ελεάζαρον* sind unecht. Denn vier Haufen sind da, der erste wird von Judas befehligt, es bleiben also noch drei übrig, für drei Brüder, und Eleazar ist das fünfte Rad am Wagen. Er wird auch als Elefantentöter nicht genannt. Auch Johannes fehlt, statt seiner tritt Josephus ein.

thias in 1 M. 2, abgesehen von dem nur in loser Verbindung damit stehenden Abschnitt 2, 31—38, wenig Inhalt hat. Man weiß gewöhnlich nicht viel Reelles über die ersten Anfänge einer hernach sehr folgenreichen Bewegung und stopft dann die Lücken des Wissens mit Kaff. Begründet ist auch Nieses Verdacht gegen die Behauptung, Mattathias sei ein Priester gewesen, von der Klasse Jojarib. Das Bestreben, ihn dazu zu machen, erklärt sich leicht, da seine Söhne tatsächlich Hohepriester wurden und wünschen mußten, zu diesem Amt auch berechtigt zu sein — ein Wunsch, der dem Simon durch nachträgliche Legitimirung (1 M. 14) erfüllt wurde. Nach 1 M. 2, 26 war Mattathias nur durch seinen Eifer um das Gesetz dem Phinehas ebenbürtig, nach 2, 54 dagegen stammte er auch von ihm ab — aber der Siracide versteht unter den Söhnen des Phinehas die alten gesalbten Priester, die von den Hasmonäern verdrängt wurden und mit denen sie nichts zu tun hatten. In dem Briefe 2 M. 1, 10 heißt wol Aristobulus ein Abkomme der gesalbten Priester, Judas jedoch wird mit Nehemias auf eine Stufe gestellt, eben als außerordentliches Volkshaupt. Es scheint auch nicht richtig zu sein, daß Mattathias erst wegen der Religionsverfolgung Jerusalem verließ und in Modein Wohnung nahm, einem Städtchen an der Grenze der Philister. Er war vielmehr in Modein angesessen, das Haupt des vornehmsten Geschlechtes und der mächtigste Mann in der Stadt (2, 17); die Hasmonäer hatten dort ihr von dem Hohenpriester Simon nachmals glänzend ausgestattetes Erbbegräbnis[1]). Deshalb brach auch der Aufstand in Modein aus.

Diese letztere Tatsache erfahren wir aber eben nur aus 1 M. 2, und darum ist das Kapitel doch wichtig. Der makkabäische Aufstand ging nicht von Jerusalem aus, sondern von der Landschaft, von Modein; die flüchtigen Jerusalemer schlossen sich erst später an, wenngleich sie hernach vielleicht die Ueberzahl bildeten. In 2 M. wird Modein nur ganz gelegentlich einmal erwähnt und nicht als die Heimat der Makkabäer. Judas flüchtet hier offenbar direct aus Jerusalem in die Wüste (2 M. 5, 27).

Mit der Einführung des Judas Makkabäus ist sowol in 1 M. 3 wie in 2 M. 8 ein Elogium verbunden. Nach Niese tritt sein wahres Wesen, als kühnen und rücksichtlosen Bandenführers, in 2 M. naiver hervor; dort werde mit Stolz gesagt, daß er Städte und Dörfer im Dunkel der Nacht überfiel und anzündete, das ganze Land plünderte und in den Kämpfen gewaltig viel Blut

1) 2, 70. 9, 19. 13, 25 ss. Vgl. Isa. 22, 16.

der Heiden vergoß. In 1 M. dagegen diene er nur dem Glauben und den Gesetzen, unternehme seine Züge lediglich zur Verteidigung, zum Schutz bedrängter Landsleute, und das Morden beschränke sich grundsätzlich auf die Männer: das mache den Eindruck einer gewissen Beschönigung. Einzelne Beispiele, auf die Niese sich stützt, werden an ihrem Orte zur Besprechung kommen; hier beschränke ich mich auf ein paar allgemeinere Bemerkungen. Gewiß muß eingeräumt werden, daß die makkabäische Erhebung sich nicht innerhalb idealer Grenzen hielt, sondern von Raub und Plünderung und den Gräueln des Kriegs begleitet war. Darum war aber doch die Religion die Fahne der Nation. Die Juden wären keine Juden gewesen, wenn sie sich nicht ein Vergnügen daraus gemacht hätten, heidnische Altäre zu zerstören, Bilder zu zerbrechen und dergleichen mehr. Der Haß gegen die Feinde läßt sich bei ihnen nicht trennen von dem Eifer gegen das Heidentum und für das Gesetz. Die Mordlust und Rachsucht fließt ebenfalls aus der Frömmigkeit. Und sie dient dem zweiten Makkabäerbuch, wenn sie darin besonders hervortritt, so wenig zur Empfehlung, im Sinne Nieses, wie dem Buche Esther. In der Weise, wie ihn Niese statuirt, stellt sich der Gegensatz zwischen 1 M. und 2 M. überhaupt nicht dar. Das erste Buch ist hasmonäisch d. i. mehr national und patriotisch gesonnen, das zweite pharisäisch d. i. mehr geistlich. Ein schon von Geiger[1]) mit Recht hervorgehobener Punkt verdient in dieser Hinsicht besondere Aufmerksamkeit: die Frage wegen der Sabbatfeier im Kriege. Im ersten Buch wird diese Frage gleich zu Anfang aufgeworfen und dahin beantwortet, man dürfe am Sabbat kämpfen, wenn man angegriffen werde; es gibt sich aber zu erkennen, daß gewisse fromme Kreise darüber anders dachten. Im zweiten Buch wird geflissentlich hervorgehoben, daß die Makkabäer auch im Felde den Sabbat streng einhielten und z. B. die Verfolgung geschlagener Feinde sofort abbrachen, wenn der Freitagabend einsetzte. Der Fall, daß sie am Sabbat angegriffen werden, tritt durch höhere Fügung nicht ein[2]); Nikanor hat die Absicht, führt sie aber aus unerklärlichen Gründen nicht aus. Die rigorose Haltung des Ruhetages, unter allen Umständen, ist das Schibboleth des Pharisaismus. Im Kriege, wie er wirklich ist, läßt sie sich nicht durchführen.

---

1) Urschrift und Uebersetzungen der Bibel (1857) p. 224 s.

2) d. h. nicht für die Frommen. Zur Strafe ihrer Gottlosigkeit dagegen werden die Jerusalemer von Apollonius am Sabbat überfallen (2 M. 5, 26).

8. Der Anfang des Krieges mit den Syrern (2 M. 8, 8—36. 1 M. 3, 10—4, 25).

In 2 M. beginnt die Erzählung mit dem Feldzuge des Nikanor und des Gorgias. In 1 M. geht vorher, daß Judas den Apollonius erschlägt und den Seron besiegt (3, 10—26), und daß Epiphanes gen Osten zieht und Lysias als Vormund seines Sohnes Eupator in Syrien zurückläßt (3, 27—37). Das Stillschweigen des 2 M. reicht nicht hin, um Zweifel daran zu begründen, daß Judas schon einige Erfolge über die Syrer (Apollonius und Seron) davon getragen hatte, ehe Nikanor und Gorgias ihn angriffen. Aber gegen 1 M. 3, 27—37 erheben sich Bedenken. Epiphanes wird durch Geldmangel in den Osten getrieben, weil ihm die Mittel zur Unterdrückung des jüdischen Aufstandes fehlen; er wirft die Flinte ins Korn, ehe der Krieg recht angefangen hat. Lysias aber setzt ihn fort und hat also auch die Mittel dazu. Der parthische Feldzug des Epiphanes ist falsch motivirt und verfrüht, aus Gründen, die später erhellen werden; er hat vermutlich nicht zwei Jahre lang gedauert. Und Lysias ist noch nicht im Jahre 147 Reichsverweser von Syrien geworden.

Daraus folgt, daß in der Einleitung zum Feldzug des Nikanor und Gorgias das 2 M. den Vorzug vor dem 1 M. verdient. Die beiden sind nicht von Lysias gesandt (1 M. 3, 38), sondern von Ptolemäus, dem Statthalter in Coelesyrien, auf Ersuchen des Philippus, des syrischen Stadtvogts von Jerusalem. Weiterhin stimmen die beiden Berichte zum teil überein, auch in merkwürdigen Einzelheiten: das syrische Heer wird, in gewisser Erwartung des Siegs, von Sklavenhändlern begleitet, die Juden schlagen vor dem Kampf ihr heiliges Buch auf, um sich daraus die Losung zu holen[1]). Es finden sich aber auch Differenzen. In 2 M. wird das jüdische Heer in vier Haufen eingeteilt; in 1 M. streng dezimal, nach Vorschrift des deuteronomischen Gesetzes. In 2 M. schrumpft es durch Desertion auf 6000 Mann zusammen, bleibt freilich damit ebenso stark, wie es vorher gewesen ist[2]); in 1 M. werden, abermals gemäß dem Deuteronomium, alle die entlassen, die jung verheiratet sind oder neu gebaut haben. Möglich, daß hier der Verfasser des 1 M. die Handlungsweise des

1) 2 M. 8, 23. 1 M. 3, 48. Ueber den Sinn von 1 M. 3, 48 vgl. die Beilage ni § 16.

2) Vgl. 2 M. 8, 16 mit 8, 1.

Judas erst selber dem Gesetze konformirt hat. Unwahrscheinlich jedoch ist es, daß er auch den Bettag zu Mispha (3, 46 s.) einfach nach 1 Sam. 7 erdichtet habe; denn das Darstellen der Naziräer, ein sehr hervortretender spezieller Zug, erklärt sich daraus nicht, und daß nach älterem Vorbild Mispha als Ersatz für die unzugängliche heilige Stadt gewählt wurde, befremdet nicht im mindesten, so wenig wie der Bettag überhaupt als Vorbereitung für den Kampf[1]). In 2 M. hält Judas statt dessen zur Vorbereitung für den Kampf eine Rede, worin er die Seinen auf das Beispiel der 8000 (Juden?) verweist, welche 4000 Macedoniern in Babylonien zu Hilfe kamen und 120000 Galater erschlugen — ist das ein Vorzug? Endlich ist der Verlauf der Schlacht in 1 M. lebendig und complicirt dargestellt, mit genauer Kenntnis des Terrains. In 2 M. wird nicht einmal der Ort genannt, und der Verlauf ist tot einfach — ein einziger Vers genügt dafür. Um so ausführlicher wird dagegen berichtet, daß die siegreichen Juden die Verfolgung aufgaben, weil der Vorabend des Sabbats einbrach, dann den Sabbat nach Gebühr feierten, und am Tage darauf von der Beute Almosen gaben für die Bedürftigen. Das Almosen ist wie die strenge Haltung des Ruhetags ein Hauptstück der jüdischen „Gerechtigkeit“.

Nach dem Siege über Nikanor wird in 2 M. 8, 30ss. fortgefahren: „Und im Kampf mit den Truppen des Timotheus und Bacchides erschlugen sie mehr als 20000 Mann, auch bezwangen sie sehr steile Burgen . . . . und sie legten die aufgelesenen Waffen in sicheren Verwahr, und die übrige Beute brachten sie nach Jerusalem . . . . und bei der Feier des Sieges in der Vaterstadt verbrannten sie die Verbrenner der heiligen Tore, den Kallisthenes und einige andere, die in ein kleines Haus geflohen waren.“ Woher kommen Timotheus und Bacchides, die ganz plötzlich auftauchen? wie erklärt es sich, daß Judas in Besitz von Jerusalem ist, während er vorher außerhalb der Stadt und in der Wüste seinen Aufenthalt hat? Herzfeld und Grimm vermissen hier mit Recht den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Niese freilich findet Alles in bester Ordnung; Timotheus und Bacchides seien nach der Niederlage Nikanors zum Schutz Jerusalems herbeigeeilt, Judas nach ihrer Besiegung in Jerusalem eingedrungen, und zwar mit Gewalt, wie sich aus dem Autodafe — welches indessen erst nach der Siegesfeier stattfand — ergeben

1) Ebenso ist der Termin in 4, 46 (9, 27), an dem Niese Anstoß nimmt, durchaus sach- und zeitgemäß. Vgl. Ps. 74, 9.

soll. Diese höchst wichtigen Dinge müssen aber supplirt werden, sie werden nicht berichtet — und das ist es eben, was man Zusammenhangslosigkeit zu nennen pflegt. In 8, 34 wird wieder an 8, 29 angeknüpft, aber zwischen 8, 29 und 8, 30 liegt eine Kluft. Laqueur vermutet, sie sei ursprünglich überbrückt gewesen durch einen Bericht über die Tempelreinigung, der später aus gewissen Gründen an eine andere Stelle versetzt sei. Aber dadurch werden Bacchides und Timotheus nicht vorbereitet, und die Tempelreinigung kann auch nicht gut vor der Siegesfeier erzählt worden sein. Ich kann nicht erklären, wie die Notizen 8, 20—33 an diese Stelle geraten sind. In 9, 3 wird daranf Rücksicht genommen; ob auch in 10, 1, läßt sich bezweifeln.

9. Der Tod des Epiphanes, die Tempelreinigung und der Antritt Eupators (2 M. 9, 1—10, 13. 1 M. 6, 1—17. 4, 36—61).

Der Tod des Epiphanes wird in 2 M. nicht datirt, wie dort überhaupt nur zwei bestimmte Daten nach Seleucidenjahren in der Erzählung vorkommen. Er fällt, wenn man die Anordnung der Stücke befragt, nach dem Einzuge der Makkabäer in Jerusalem (8, 31. 33), gleichzeitig mit der Tempelreinigung (10, 1—8), und vor den ersten Zug des Lysias (Kap. 11). Der König stirbt nach der Niederlage des Nikanor (9, 3) während in 1 M. (6, 16) erst nach der des Lysias. Wir werden zu Kap. 11 auf diese starke chronologische Differenz zurückkommen.

Die sachlichen Unterschiede zwischen 1 M. und 2 M. in der Erzählung über den Tod des Königs fallen nicht gerade schwer in die Wagschale. Das zweite Buch entfernt sich etwas weiter von der Ueberlieferung des Polybius im Danielkommentar des Hieronymus. Nach dem mislungenen Attentat auf den Tempel in Persepolis zieht sich Epiphanes nach Ekbatana zurück[1]). Dort erhält er die Nachricht von dem Erfolge der Juden, gerät in Wut und macht sich schleunig auf die Heimreise, um Rache an ihnen zu nehmen. Er läßt sich auch durch die Krankheit, die ihn befällt, in der rasenden Jagd nicht aufhalten, bis er aus dem Wagen fällt und sein Ende vor Augen sieht: da geht er in sich und bereut seinen Uebermut. Die schließliche Reue findet sich ebenso in 1 M., sie ist schwerlich ganz aus der Luft gegriffen. Auch in der Nennung des Philippus stimmen beide Bücher überein; nur weiß das zweite (9, 29. 13, 23) nichts davon, daß dieser

1) ἐν τοῖς ὄρεσι (9, 28) d. h. in Medien. Sidetes fiel in Medien, das mag eingewirkt haben.

von dem sterbenden König selber zum Reichsverweser und Vormunde Eupators an Lysias stelle ernannt sei (1 M. 6, 14s.) — und das ist in der Tat recht unwahrscheinlich, wenngleich Philippus es vorgegeben haben kann[1]).

In 2 M. wird noch ein Brief des erkrankten Epiphanes an die Juden zugegeben, der mit der vorhergehenden Erzählung nicht stimmt. Der König bereut hier nicht erst im letzten Augenblick seines Lebens sein Verfahren gegen die Juden, das er nicht mehr ändern kann. Sondern er hat sich schon vorher mit ihnen auf guten Fuß gestellt und ihnen seinen Sohn Eupator empfohlen. Er empfiehlt ihnen denselben jetzt von neuem und schließt: „So ermahne und bitte ich euch, ihr wollet der euch allen insgemein und jedem insonderheit erwiesenen Woltaten eingedenk sein und allesamt euer Wolwollen mir und meinem Sohne bewahren; denn ich bin überzeugt, daß er in milder und gnädiger Gesinnung meinen Grundsätzen gemäß mit euch umgehn wird“. Dies ist auffällig und, wie wir sehen werden, wichtig — mag nun der Brief echt sein oder nicht.

Die Tempelreinigung ist in 2 M. 10, 1—8 kurios eingeklemmt, wie Laqueur hervorhebt. Sie steht nach und auch vor dem Tode des Epiphanes (10, 9), jedenfalls noch in seinem Fach und nicht in dem des Eupator. Weiterhin fällt auf, daß sie der Verunreinigung, wie sie in 2 M. 6, 1ss. beschrieben wird, weit schlechter entspricht als der, wie sie in 1 M. 1, 52ss. beschrieben wird. Denn nur da wird das Datum der Entweihung des Altars, worauf Alles ankommt, angegeben; in 2 M. 6 fehlt es, wie auch von der Entweihung des Altars selber gar nicht die Rede ist. Freilich ist das Datum in 1 M. 1 der 15. Dezember, nicht der 25.[1]), aber diese unbequeme Differenz wird schon in 1 M. 4, 54 ebenso ausgeglichen wie in 2 M. 10, 5. Auch davon, daß auf dem Markte von Jerusalem heidnische Altäre errichtet waren (2 M. 10, 2), findet sich in 2 M. 6 nichts; wol aber wird in 1 M. 1, 54s. gesagt, daß bei den Haustüren und auf den Straßen der Stadt geopfert wurde. Schwierigkeiten macht ferner die Angabe (2 M. 10, 3), daß die Unterbrechung des legitimen Cultus zwei Jahre gedauert habe. Der Termin für den Wiederanfang im Jahr 148 Sel. steht fest, darnach würde die Abschaffung auf das Jahr 146 fallen, Wenn Zusammenhang mit 2 M. 5, 1. 6, 1 besteht, so müßte dort also die Rückkehr des Epiphanes von seinem zweiten ägyptischen

1) Niese, Geschichte 3, 242.

2) Der 25. Dezember ist vielmehr nach 1 M. 1, 59 (vgl. 2 M. 6, 7) der Termin des heidnischen Opferfestes.

Feldzug ein Jahr zu spät gesetzt sein. Denn es ist unmöglich, mit Niese (p. 506) anzunehmen, daß *μετ' οὐ πολὺν χρόνον* (2 M. 6, 1) bedeuten solle: ein ganzes Jahr später als der für das Vorhergehende geltende Termin (5, 1). Dagegen spricht auch Daniel 11, 3, wo die Sendung des Apollonius (זרעים ממנו) mit der Entweihung des Tempels in unmittelbare Verbindung gebracht wird.

Erst nach der Wiedereinweihung des Tempels tritt Eupator an (2 M. 10, 10). Und erst er ernennt einen gewissen Lysias zum Reichsverweser (10, 11). Nach 1 M. 3, 32 ss. war Lysias das längst, und darin wenigstens wird das 1 M. Recht haben, daß schon Epiphanes ihm seinen Sohn anvertraut und eine bedeutende Stellung gegeben hat; der neunjährige Sohn selber konnte das kaum tun. Die neue Regierung schlug nach 2 M. 10, 12 s. einen judenfeindlichen Kurs ein, und in Folge dessen fiel Ptolemäus, der Statthalter von Coelesyrien. Dieser erscheint von Haus aus durchaus nicht judenfreundlich[1]), und wenn er es später wurde, so geschah das schwerlich im Widerstreit zu Epiphanes. Wir haben vielmehr hier wieder, wie in dem Brief (2 M. 9, 19 ss.), ein Anzeichen, daß Epiphanes vor seinem Ausmarsch in den Osten sich mit den Juden vertragen hat.

10. Gorgias, die Idumäer, und Timotheus (2 M. 10, 14—38).

Gorgias wird als *στρατηγὸς τῶν τόπων* eingeführt, tritt aber nicht haudelnd auf. Nach 1 M. 5 kommandirte er iu Philisthäa, und damit verträgt es sich, daß hier von ihm sofort auf Idumäa übergegangen wird; denn das war das Hinterland von Philisthäa und erscheint auch sonst damit verbunden.. Die Makkabäer haben ihre jüdischen Gegner aus Jerusalem vertrieben und wenden sich nun gegen die Idumäer, in deren Burgen die Vertriebenen Aufnahme gefunden haben. Judas erstürmt die Burgen, macht etwa 20000 Feinde nieder und zieht dann ab. Durauf belagern Simon Josephus und Zacchäus noch zwei idumäische Burgen, fassen aber nicht fest zu; Judas muß wieder kommen, erstürmt sie und macht abermals mehr als 20000 Feinde nieder. Das Erstürmen der Burgen durch Judas und die 20000 Gefallenen wiederholen sich; es scheinen Varienten vorzuliegen, dadurch verbunden, daß beim

1) Ptolemäus Makron (10, 12) ist nach Apollonius der Statthalter von Coelesyrien (8, 8) und der selbe wie Pt. der Sohn des Dorymenes (4, 49 s). Ptolemäus Menestheos (4, 21) ist schwerlich ein Beamter des Epiphanes gewesen.

ersten mal sich ein Teil der Feinde gerettet und in andere Burgen geworfen hat. Ihre Zahl wird auf 9000 Mann angegeben, trotzdem werden zum Schluß wiederum 20000 getötet.

Mit 10, 24 geht die Erzählung auf Timotheus über. Er marschirt mit einem großen Heere gegen Jerusalem, kommt aber nicht bis dahin, sondern Judas rückt ihm entgegen und schlägt ihn in einiger Entfernung von der Stadt; der Ort wird nicht angegeben. Unter großen Verlusten flieht Timotheus nach Gazara, wo sein Bruder Chäreas kommandirt; die Stadt wird eingenommen, er selber getötet.

Timotheus tritt als Angreifer auf, mit einem bunt gemischten Heer und mit Rossen aus Asia; der Kriegsschauplatz ist Judäa und dort liegt auch die wolbekannte Stadt Gazara, die hier als ihm gehörig erscheint und von ihm der Obhut seines Bruders anvertraut. Nach 1 M. 5 war er ein Führer der Ammoniten und Araber, wurde jenseit des Jordans von Judas angegriffen und besiegt, in Folge davon fiel die Stadt Jazer, die an der Grenze von Ammon und Moab lag. Ohne Zweifel ist dies das Richtige, und Gazare eine Verwechslung für Jazer [1]), dem Verfasser von 2 M. wol zuzutrauen, der mit der Geographie Palästinas nicht Bescheid weiß und mit den Ortsnamen, wenn er überhaupt welche vorbringt, keine Vorstellung verbindet.

Wenn nun wegen Gazara-Jazer der Krieg gegen Timotheus in 2 M. 10, 24—38 identisch ist mit dem Kriege gegen Timotheus 1 M. 5, 6. 7, so wird dadurch die Vermutung begründet, daß auch die Erstürmung der idumäischen Burgen in 2 M. 10, 14—23 identisch sei mit der Erstürmung der idumäischen Burgen in 1 M. 5, 3—5. Die zwei Ereignisse sind beiderseits in der gleichen Reihenfolge verbunden. Weiteres in § 12.

11. Erster Zug des Lysias und Friedensschluß (2 M. 11. 1 M. 4, 26—35).

Die Erzählung in 2 M. 11 ist nicht eine bloße Variante von 2 M. 13 (Ewald) und entspricht nicht der über den zweiten Zug des Lysias in 1 M. 6, sondern der über den ersten in 1 M. 4. Denn der König ist hier nicht bei Lysias. Auch die Reihenfolge 2 M. 11. 12. 13. 14s. = 1 M. 4. 5. 6. 7 beweist, daß 2 M. 11 und 1 M. 4, 26ss. sich entspricht. Ferner ist das Datum, 148 Sel., das gleiche. Der Unterschied ist der, daß der erste Zug des

1) Niese (Geschichte 3, 238) drückt das so aus: Jazer wird in 2 M. Gazara geschrieben.

Lysias nach 1 M. noch unter Epiphanes fällt, dagegen nach 2 M. unter Eupator, wie freilich aus der Erzählung selber nicht hervorgeht, sondern nur aus ihrer Stellung. Es fragt sich, was das Richtige ist. Die Frage ist offen und bedarf einer Untersuchung; von ihrer Beantwortung hängt es ab, ob der Tod des Epiphanes in 1 M. oder in 2 M. an richtiger Stelle steht.

In einem von den Briefen, die in 2 M. beigegeben werden (11, 17 ss.), wird nun der König, unter dem unsere Erzählung spielt, als Eupator gekennzeichnet. Neuerdings hat jedoch Laqueur ausgeführt, daß zu diesem die Situation nicht paßt, die in den Briefen vorausgesetzt wird[1]). Was zunächst den ersten Brief betrifft, so erscheint Lysias darin nicht als Reichsverweser und Vormund des Eupator; er kann nicht selbständig entscheiden, sondern muß sich an den König wenden, den er nicht bei sich hat: das ist schwerlich der neunjährige Eupator, den er nicht zu fragen brauchte und nicht aus der Hand lassen durfte. In den beiden Königsbriefen erscheinen die Makkabäer nicht als im Besitz von Jerusalem, das doch zu Anfang der Regierung Eupators in ihren Händen war; es wird ihnen vielmehr erst Erlaubnis erteilt, sich dort niederzulassen[2]). Daß das nur eine nachträgliche Sanktionirung ihrer erfolgten Besitzergreifung sei, ist eine unhaltbare Behauptung. Was soll es dann bedeuten, daß ihnen eine Frist gestellt wird, bis zu der sie von der Erlaubnis Gebrauch machen müssen?

Dann fällt also der erste Feldzug des Lysias noch in die Zeit des Epiphanes, wie in 1 M., und nicht, wie in 2 M., in die Zeit des Eupator. Auf diesen deutet auch im ersten, dritten und vierten Brief nichts hin. Und im Eingang des zweiten nennt der Absender, König Antiochus, den Lysias seinen Bruder; Eupator, sein Mündel, hätte ihn ordnungsmäßig seinen Vater nennen müssen. Hinterher gibt sich der Absender des zweiten Briefs allerdings als Eupator zu erkennen, mit den Worten *τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς ϑεοὺς μεταστάντος* in 11, 23 und *τοῦ πατρός* in 11, 24. Sie müssen mit Laqueur als spätere Zusätze betrachtet werden, weil sie mit der klaren Situation des Ganzen sich nicht ver-

---

1) Vgl. schon Bevan 2, 299. Er hat Laqueur die Hauptsache vorweg genommen.

2) *Καταπορευομένοις* (11, 30) ist von Niese und Willrich richtig verstanden; vgl. *κατελευσομένοις* Ant. 12, 143. Die Aufständischen werden als flüchtige Jerusalemer angesehen; daß aber noch immer viele Nichtjerusalemer dabei waren, erhellt aus 1 M. 6, 54.

tragen. Bei τοῦ πατρός (11, 24) kommt ein sprachliches Gravamen hinzu; der Genitivus subiectivus (von seiten meines Vaters) nimmt sich hier höchst ungeschickt aus.

Laqueur glaubt nun aber noch eine andere Correctur vornehmen zu müssen und zwar eine sehr bedenkliche, nämlich an dem Datum der Unterschrift des dritten Briefs: 15. Xanthicus 148 Sel. (15. April 164 vor Chr.). Er hält dies Datum für falsch, weil die Tempelreinigung, die den Wiedereinzug in Jerusalem voraussetzt, schon am 25. Chasleu 148 Sel. (25. Dezember 165 vor. Chr.) statt gefunden haben soll. Allein es ist bereits gezeigt (p. 131), daß der 25. Dezember erst von dem Fest, das ursprünglich keine historische Memorie war, auf die Tempelreinigung übertragen ist; sie kann in Wirklichkeit sehr wol nach Ostern 148 (164) ins Werk gesetzt sein. Die weitere Bemerkung Laqueurs, daß, wenn der König am 15. Xanthicus die Erlaubnis zur Heimkehr erteile, die Frist, bis wohin sie vollzogen sein müsse, nämlich bis zum 30. Xanthicus, zu kurz bemessen sei, beruht auf der Annahme, daß derselbe sich im fernen Osten befunden habe. Er befindet sich aber offenbar noch in Antiochia. Auf die Angabe von 1 M. 3, daß Epiphanes schon im Jahre 147 Sel. Syrien verlassen habe, ist kein Verlaß.

Niese erschließt aus 2 M. 11, daß Eupator schon im Jahre 148 Sel. angetreten und Epiphanes also nicht erst 149 gestorben sei. Dem wird die Grundlage entzogen, wenn 2 M. 11 in Wirklichkeit nicht unter Eupator, sondern noch unter Epiphanes fällt. Freilich ergibt sich daraus nicht notwendig, daß Epiphanes nicht schon in dem selben Jahr, in dem er den Frieden mit den Juden schließt, sein Ende gefunden haben könne; er hatte im Sommer 148 Zeit genug, gegen die Parther zu ziehen und zu sterben. Indessen glaube ich jetzt doch nicht mehr, daß er wirklich in diesem Jahre gestorben ist. Niese beruft sich dafür auf die Chronographie der Eusebius, ich versteh damit nicht umzugehn und habe mich auf ihn verlassen. Es scheint aber, daß es mit der Beurteilung des chronographischen Verfahrens des Eusebius ein eigen Ding ist, und daß man besser tut, sich an die einfachen Daten der Ueberlieferung zu halten. Die Angabe 1 M. 6, 16, daß der Tod des Epiphanes auf 149 Sel. (164/63 vor Chr.) gefallen sei, wird durch Granius Licinianus und sogar durch Eusebius selber, bestätigt[1]).

1) Niese p. 496. Laqueur p. 3.

Zu der Entdeckung Laqueurs stimmt der Brief 2 M. 19, 9 ss. und die Andeutung 2 M. 10, 10—13 über die Aenderung des Kurses der Regierung unter Eupator[1]). Im übrigen wird uns dadurch das Concept gründlich verrückt. Das erste Makkabäerbuch fährt freilich besser dabei als das zweite; die Reihenfolge der Ereignisse bleibt so, wie sie dort dargestellt wird, während sich die Stücke 2 M. 8, 30—10, 38 allesamt als verstellt erweisen. Aber daß Epiphanes vor seinem Aufbruch gegen die Parther im Jahre 148 Sel., durch Vermittlung des Hohenpriesters Menelaus, mit den Juden Frieden geschlossen und ihnen Jerusalem eröffnet hat, ist nicht bloß in 2 M. beseitigt, durch die Vorschiebung seines Todes, sondern auch in 1 M. Da wird er schon im Jahre 147 Sel. nach Babylonien geschickt, um von dem syrisch-palästinischen Schauplatz entfernt zu werden. Er hat dort dann — das ist der Zweck — die Hand nicht mehr im Spiel, die Juden ziehen nach dem erfolglosen ersten Zuge des Lysias auf eigene Faust in Jerusalem ein und verdanken ihren Erfolg nicht der Friedfertigkeit des ruchlosen Königs, der vielmehr in seinen Sünden sterben muß. Ebenso wenig spielt Menelaus dabei eine Rolle, der ja überhaupt in 1 M. nicht erwähnt wird, geschweige denn noch immer als Ethnarch und Hoherpriester in Jerusalem amtet. Welcher Horror auch, daß der Frevler zwischen den Makkabäern und den Syrern vermittelt haben soll, wie in 2 M. 11, 29 zu lesen steht. Indessen gerade dieser Umstand kann unmöglich erdichtet sein, wie Niese mit Recht sagt. Dem Menelaus wird das Laviren nicht schwer gefallen sein, wenn er nur sein Amt behielt. Und auch den Führern der Makkabäer läßt es sich zutrauen, daß sie einstweilen nahmen was zu erreichen war und gegen Menelaus ein Auge zudrückten. Lange vertrugen sie sich natürlich nicht mit ihm, sie brachen bald die Bedingungen des Friedens. Das war der Anlaß zu der Wiedereröffnung der Feindseligkeiten unter Eupator, nach dem Tode des Epiphanes.

Die Situation, die in den Briefen von 2 M. 11 vorausgesetzt wird, bezeugt sich durch ihre Absonderlichkeit. Und dadurch wird dann auch die Echtheit der Briefe bezeugt. Ernstliche formelle Bedenken dagegen liegen nicht vor, wie es scheint. Nur gegen den Römerbrief am Schluß (11, 34—37) hege ich Mistrauen. Die römischen Gesandten, die sich auf dem Wege (von Aegypten) nach Antiochia befinden, werden nicht etwa von den Juden angegangen; denn sie erklären (11, 37) nicht zu wissen, was die Juden

1) Vgl. p. 139. 140.

wollen. Sie mischen sich also ungerufen ein, gleich als hätte schon im Jahre 164 vor Chr. ein Verhältnis bestanden, welches Judas Makkabäus nach 1 M. 8 erst im Jahre 161 anzuknüpfen den Versuch machte[1]). Hinzu kommt das sonderbare Datum der Unterschrift. Die ersten drei Briefe lassen sich nicht trennen, aber der vierte gehört nicht dazu.

Niese hat die Bedeutung der Urkunden in 2 M. 11 verstanden und gebührend hervorgehoben. Er hat dadurch für Laqueur die Wege bereitet, wie dieser dankbar anerkennt. Die entscheidende Consequenz hat er aber nicht gezogen, und wie er sich dazu stellt, weiß ich nicht[2]).

12. Streifzüge der Juden im Osten und Westen (2 M. 12. 1 M. 5).

Der Eingang ist verschieden. Für 2 M. 12, 1—9 steht im 1 M. (5, 1—8) etwas Anderes, und dann folgen (5, 9—23) noch Präliminarien, zugleich mit einem Bericht über Simons Zug nach Galiläa, die in 2 M. fehlen. Die Uebereinstimmung beginnt mit dem ostjordanischen Zuge des Judas (2 M. 12, 10ss. 1 M. 5, 24ss.) und da ist sie, trotz einigen Differenzen, sehr auffallend, namentlich in der Reihenfolge der einzelnen Loci. Deswegen müssen beide Berichte schließlich auf eine und die selbe schriftliche Quelle zurückgehn.

2 M. 12, 10—12. 1 M. 5, 25—27. Nach 2 M. macht Judas mit gewissen Arabern, die ihm zunächst feindlich begegnen, Frieden, und sie versprechen, ihm nützlich zu sein. Nach 1 M. begegnen ihm die Nabatäer (wie hier die Araber heißen) von Anfang an freundlich und machen ihm nützliche Mitteilungen über die Lage der Juden in Galaaditis, die zu retten er ausgezogen ist — wovon man in 2 M. nichts merkt[3]). Der Ort ist in 1 M. jenseit

1) An dieser Tatsache kann ich nicht mehr zweifeln, seit Niese mich auf den Geleitsbrief (Jos. Ant. 14, 233) hingewiesen hat, den der Consul Gaius Fannius Sohn des Gaius (161) einer von Rom heimkehrenden jüdischen Gesandtschaft ausgestellt hat. Daß 1 M. 8 von zweiter Hand stammt und lauter unechte Urkunden enthält, fällt deshalb nicht um.

2) Auf die Note Bevans (2, 299) ist er im dritten Teil seiner Geschichte nicht eingegangen.

3) 1 M 5, 25—27 ist schwer zu verstehn. Die Aussage der Nabatäer läßt sich mit dem Folgenden nur dann in Einklang bringen, wenn sie besagt, daß die Juden in e i n e r Feste, die ihnen gehört, belagert, sonst aber nur jüdische Minoritäten in verschiedenen Städten von den Heiden in ihren Quartieren drangsalirt werden. Nun ist zwar εἰς (5, 26) synonym mit ἐν, und der Plural ἐπὶ τὰ

des Jordans; dagegen in 2 M. in Philisthäa, neun Stadien von Jamnia. Das verrät eine großartige geographische Unbefangenheit, stimmt aber dazu, daß der Araber Timotheus auch in 2 M. 10 diesseit des Jordans operirt.

2 M. 12, 13—16. 1 M. 5, 28. Die Gleichung steht durch die Reihenfolge fest; statt Kaspin in 2 M. heißt es aber in 1 M. Bosor. Die Ortsnamen sind vielfach verderbt, besonders in 1 M. Von Kaspin werden wir in 2 M. 12, 17 mit einem Schlage 750 Stadien weiter versetzt und befinden uns dann im Ostjordanland.

2 M. 12, 17—19. 1 M. 5, 29—36. *Χάραξ* in Tubiene (2 M. 12, 17) ist Karak[1]), die Feste, und entspricht dem *ὀχύρωμα* der Juden *ἐν τοῖς Τουβίου*, welches Dathema genannt wird (1 M. 5, 9. 11. 13. 29 ss.). Nach 1 M. werden die Juden in ihrer Feste von Timotheus belagert und von Judas Makkabäus im letzten Augenblick entsetzt, als schon der Sturm im Gange ist. In 2 M. ist von dieser Situation nur noch eine dem dortigen Zusammenhang widersprechende Spur hangen geblieben, indem es heißt, Timotheus sei dem Kampf mit den Makkabäern ausgewichen und ohne Erfolg (*ἄπρακτος*) abgezogen — nämlich ohne den Charax zu bezwingen, der freilich gar nicht als von den tubienischen Juden besetzt und von den Feinden angegriffen erscheint. Davon, daß nach 1 M. 5, 35 s. Judas hinterher noch Maapha und viele andere Städte der Galaaditis heimsucht, in denen die Judenschaften bedrängt waren (5, 26 s.), ist in 2 M. keine Rede.

2 M 12, 20—26. 1 M. 5, 37—44. Nach 2 M. wird der flüchtige Timotheus von Judas eingeholt, besiegt und gefangen genommen, dann auch noch Karnium mit dem Atargatäum vergewaltigt, wohin er die Weiber und Kinder seines Heeres in Sicherheit gebracht hat. In 1 M. steht ungefähr das Gleiche, obwohl Differenzen nicht fehlen. Die Feinde bestehen aus Ammoniten und gedungenen Arabern[2]). Der Ort der Schlacht, Raphon am *χειμάρρους* (Jabbok?), wird angegeben. Von der Gefangennahme des Timotheus und vom Atargatäum wird nichts gesagt. In Karnium werden nicht Weiber

---

ὀχυρώματα (5, 27) könnte ein Versehen für den Singular sein. Indessen *συνειλημμένοι* (5, 26. 27) heißt doch nicht bloß drangsalirt. Man müßte hier also eine falsche Uebersetzung annehmen, etwa von לחץ, das zwar belagern, aber auch bloß bedrängen heißen kann.

1) כרך אספסנא *Σπασίνου Χάραξ* in der palmyrenischen Inschrift No. 5 bei de Vogüé, Syrie Centrale (Paris 1868).

2) Mit den Arabern sind wol Nomaden gemeint. Denn die ammonitischen Krieger und Timotheus selber waren wol auch Araber, aber seßhafte, wie die Nabatäer.

und Kinder abgeschlachtet, sondern die Reste des geschlagenen Heeres, die sich dorthin geflüchtet haben — das ist man allerdings berechtigt für eine Beschönigung zu halten, im Sinne Nieses.

2 M. 12, 27. 28. 1 M. 5, 45—51. Nachdem Karnium vernichtet ist, wendet sich Judas auch gegen Ephron, wo Lysias wohnt, und überwältigt die Stadt. So nach 2 M. Nach 1 M. versperrt ihm die Stadt deu Weg, als er mit den befreiten Juden der Galaaditis heimkehren will; darum muß er ihren Widerstand brechen. Ephron liegt jedenfalls im Jabboktale, das hinunterführt zur Jordanfurt bei Sukkoth oder Bethsean; es ist vielleicht identisch mit Ephraim 2 Sam. 18, 6, denn die Endungen aim und on wechseln bei den Ortsnamen.

2 M. 12, 29. 30. 1 M. 5, 52—54. Nach 2 M. will Judas, ebenso wie Ephron, auch Scythopolis aus freien Stücken angreifen, wird aber durch die dort wohnenden Juden davon abgehalten, und setzt seinen Marsch nach Jerusalem fort, wo er zur rechten Zeit ankommt, um Pfingsten zu feiern[1]). Für welche Leser die Angabe, daß Scythopolis (Bethsean) 600 Stadien von Jerusalem entfernt sei, nötig war, weiß ich nicht. In 1 M. wird Bethsean nur erwähnt, um die Route zu bezeichnen, die Judas einschlug. Die Uebertreibung 1 M. 5, 54 (vgl. 7, 46), daß kein einziger aus dem jüdischen Heere gefallen sei, stellt sich ähnlichen Uebertreibungen in 2 M. würdig zur Seite.

Bei den Kämpfen in Idumäa und Philisthäa am Schluß entspricht den beiden Stücken 1 M. 5, 55 ss. und 5, 62 ss. in 2 M. nur eins (2 M. 12, 33 ss.), welches sich wegen Maresa (2 M. 12, 35 = Samaria 1 M. 5, 66) mehr mit dem zweiten deckt. Es ist wol anzunehmen, daß die beiden innerlich nicht verbundenen Stücke in 1 M. nur Varianten sind, um so mehr, als sich 2 M. 12, 33 ss. in zwei Punkten auch mit dem ersten berührt, und zwar in Gorgias (2 M. 12, 32. 1 M. 5, 59) und in Esdri. Nämlich Esdri ist (wie Esdra) nur eine Abkürzung von Azaria, und wie Azaria in 1 M. 5, 60 eine Schlappe erleidet, so Esdri in 2 M. 12, 36. Ein ganz nichtsnutziger, freilich sehr bezeichnender Anhang ist 2 M. 12, 38 ss. Nach dem Kampf feiern die Juden zunächst den Sabbat; erst Tags darauf bestatten sie ihre Toten. Sie finden, daß keiner von ihnen gefallen ist, der nicht unter dem Hemde ein Amulet, ein Götzenbild von Jamnia trägt, und preisen Gott, den gerechten

---

1) Er wird erst nach Ostern ins Feld gerückt sein; die Feste müssen die Juden notwendig in Jerusalem feiern.

Richter, der das Verborgene offenbar macht. Das ist ganz im Stil der biblischen Chronik und des Midrasch.

In der Hauptsache ist der Bericht des 1 M. anschaulicher und begreiflicher als der des 2 M., nicht bloß wegen der Geographie. Als Anlaß der Züge des Judas wird 2 M. 12, 2 angegeben, die syrischen Befehlshaber „in jenen Gegenden“ — in welchen, ist nicht klar — hätten die Juden trotz dem Frieden nicht in Ruhe gelassen. Es wird dann eine ganze Reihe von ihnen genannt, aber die Dramatis Personae stehn nur in dem vorausgeschickten Verzeichnis und agiren hinterher gar nicht, mit Ausnahme des Timotheus, der in Wahrheit kein syrischer Beamter war. Nach dem 1 M. brechen nicht die syrischen Beamten den Frieden gegen die Makkabäer, sondern gewisse Judenschaften im Ostjordanlande werden bedrängt von den Heiden, unter denen sie wohnen, namentlich von den Ammoniten unter Timotheus, und Judas macht sich auf, um sie zu retten und in Sicherheit zu bringen. So ist die Razzia in das entlegene Ostjordanland verständlich; in 2 M. ist sie es nicht, denn das bloße Morden und Rauben hätte man näher haben können. In 2 M. ist, bis auf eine kleine Spur, Alles abgestreift und nivellirt, was in 1 M. individuell und eigentümlich sich ausnimmt. Zudem scheint der Zweck, welcher in 1 M. dem ostjordanischen Feldzuge des Judas den Charakter verleiht, durch das Siegeslied Ps. 68 bestätigt zu werden: eine Menschenbeute ist gemacht worden, Juden, die vereinsamt in Basan (= Galaaditis) wohnten und von den Heiden bedrängt wurden, sind von einem jüdischen Heere gerettet und nach Jerusalem übergeführt. Eine solche Situation ist schwerlich mehr als einmal dagewesen.

In einer nicht unwichtigen Differenz vermag ich mich allerdings nicht mehr auf die Seite von 1 M. 5 zu stellen, wie ich früher getan habe. Dem Zuge des Judas nach dem Ostjordanlande wird nämlich dort ein ganz gleichartiger Zug seines Bruders Simons nach Galiläa beigegeben, von dem das 2 M. nichts weiß Er sammelt die dortigen Juden, die ebenfalls von den Heiden bedrängt werden, und führt auch sie mit Weibern und Kindern nach Jerusalem. Der Bericht ist aber nicht bloß beiläufig, sondern auch reichlich blaß und unbestimmt. Außerdem war eine Razzia nach Galiläa, im Herzen von Coelesyrien, gegen die Bewohner von Ptolemais, Tyrus und Sidon, nicht ein leichteres, sondern ein viel schwierigeres und gewagteres Unternehmen, als eine Razzia nach Galaaditis, gegen Ammoniten und Araber. Und die Juden

in Galiläa, die schon damals recht zahlreich gewesen sein müssen [1]), konnten schwerlich allesamt nach Jerusalem übergeführt werden; in Ps. 68 ist davon auch nicht die Rede. Es scheint also in 1 M. 5 dem Simon eine Ehre zugeteilt zu werden, die er nicht verdient hat. Als Hasmonäer gehört auch er zu dem Samen der Männer, durch die der Herr Israel Sieg verlieh, und steht den Unberufenen entgegen, die nicht von diesem Samen sind und Niederlagen erleiden, wenn sie sich eigenmächtig in Kampf einlassen (5, 62). Das 2 M. berichtet umgekehrt zwei mal von Miserfolgen, die mittelbar oder unmittelbar dem Simon zur Last fallen [2]). Ob das richtig ist oder ebenfalls aus Tendenz fließt, freilich aus einer dem Simon ungünstigen, sei dahingestellt.

Es bleibt noch übrig, über 1 M. 5, 1—8 und über die Parallelen dazu in 2 M. ein Wort zu sagen. Wie wir gesehen haben, entspricht der Kampf mit Timotheus in 1 M. 5, 6. 7 dem in 2 M. 10, 24—38, wegen Jazer-Gazara. Nun ist aber der Kampf mit Timotheus in 2 M. 10 der letzte, denn er wird bei dieser Gelegenheit getötet (10, 37). Es kann also hinterher nicht noch einer kommen; vielmehr muß 2 M. 10, 24ss. auch mit 1 M. 5, 24—53 (2 M. 12, 10—31) gleichgesetzt werden.

Wie 1 M. 5, 6. 7 und 2 M. 10, 24—38 sich entsprechen, ebenso 1 M. 5, 3—5 und 2 M. 10, 14—23. Das letztere Stück berührt sich nun aber auch wieder mit 1 M. 5, 56ss. Der Schauplatz ist der selbe, und beide mal ist von einer für die Juden ungünstigen Affäre die Rede, an der in 2 M. Simon, Joseph und Zacchäus die Schuld haben, in 1 M. bei Leibe nicht Simon sondern nur Joseph, der Sohn des Zacharia, und Azaria. Da Zacchäus und Zacharia [3]) sich decken, so liegt die Vermutung nahe, daß Joseph und Zacchäus = Joseph Sohn Zacharias.

Daraus würde sich ergeben, daß 1 M. 5, 3—8 nur eine kurze Variante zu der folgenden ausführlichen Darstellung wäre, mit umgekehrter Reihenfolge der zwei Aktionen auf den Kriegsschauplatze im Südwesten und im Nordosten. Ob auch 2 M. 12, 1—9

1) Man hat das mit Recht aus einigen Stellen der Chronik geschlossen und auch aus Ps. 68, 27, wo in der Siegesprocession in Jerusalem außer den Benjaminiten (d. h. den Jerusalemern selber) und den Abgeordneten von Juda auch Abgeordnete von Zebulon und Naphthali (Galiläa) teilnehmen.

2) 2 M. 10, 19s. 14, 17. Nach Niese freilich ist Simon in 10, 19s. ein unbekannter Mann des Namens, ebenso wie Judas in 1, 10. 2, 14 und Onias von Leontopolis.

3) Zakkai ist Abkürzung von Zakaria. Für Azaria (1 M. 5. 56. 60) erscheint in 2 M. (12, 36) Esdri.

mit einer dieser beiden Aktionen zusammenhängt, läßt sich nicht entscheiden.

13. Eupator und Lysias gegen Jerusalem (2 M. 13. 1 M. 6).

Nach ihrem Einzuge in Jerusalem, während sie von den Syrern in Ruhe gelassen werden, haben die Makkabäer den Tempelberg und die Grenzstadt Bethsura befestigt, schließlich auch angefangen, die syrische Besatzung in der Akra zu belagern, aber erst im Jahre 150 Sel., nachdem Epiphanes im Jahre 149 gestorben war. Darüber führen „die Gottlosen in Israel“ Klage in Antiochia, d. h. die Aristokraten, die von den Makkabäern aus der Stadt vertrieben sind und bei den Syrern in der Akra Schutz gesucht haben. Eupator, die Firma für Lysias, eröffnet nun wieder den Krieg, mit einem großen Heere und 32 Elefanten, rückt von Süden in Judäa ein und belagert zunächst Bethsura. Ein Versuch des Judas, die Stadt zu entsetzen, wird bei Bethzacharia abgeschlagen; sein Bruder Eleazar opfert sich umsonst auf, um einen hervorragenden Elefanten zu töten, auf dem er den König vermutete. Nachdem Bethsura durch Hunger bezwungen ist, erscheint das syrische Heer vor Jerusalem und belagert den Tempel längere Zeit. Die Verteidiger haben nichts zu essen, weil in dem Jahr nichts geerntet ist, da es ein Sabbatjahr war. Viele desertiren in ihre Heimat[1]), die übrigen kapituliren schließlich. Der König zieht in den Tempel ein und befiehlt dessen Entfestigung, gestattet aber den Juden die freie Ausübung ihres Cultus. Lysias hat Grund, den Streit mit ihnen rasch zu beendigen, denn es droht ihm ein Rival in Philippus, der mit dem Heer des Epiphanes aus der Persis zurückgekehrt ist und sich in den Besitz von Antiochia gesetzt hat. So wird in 1 M. berichtet.

Nach 2 M. teilen Eupator und Lysias das syrische Heer in zwei ganz gleiche Hälften; jede ist so stark wie in 1 M. das ganze Heer — weiter hat die Sache nichts zu bedeuten, die beiden Armeen operiren nicht gesondert. Judas macht von Modein aus, das nur hier genannt wird, einen seiner beliebten nächtlichen Ueberfälle auf das feindliche Lager, greift das königliche Zelt an, tötet dabei selber den Elefanten, den nach 1 M. sein Bruder erlegt, und zieht sich bei Morgengrauen siegreich zurück. Darauf wendet Eupaton List an und belagert Bethsura. Die Stadt wird

1) Hier zeigt sich doch, daß zahlreiche Nichtjerusalemer sich im makkabäischen Heere befanden.

durch Judas vor Hunger geschützt, und ein Verräter an der Ausübung seines Vorhabens rechtzeitig gehindert. Trotzdem kapitulirt sie, nicht aus Not, sondern wie es scheint, aus Courtoisie gegen den König. Dieser rückt dann weiter gegen Jerusalem, wird aber von Judas geschlagen und empfängt zugleich die Nachricht von dem Aufstande des Philippus in Antiochia. Da gibt er den Juden gute Worte und schließt auf billige Bedingungen mit ihnen Frieden. Er bringt ein Opfer im Tempel und verleiht ihm Privilegien; er erzwingt den Einzug nicht und reißt auch die Mauern nicht nieder. Die Schmach der Juden wird in Ehre verwandelt, aus ihren Niederlagen und Mißerfolgen werden Siege und Erfolge gemacht. Hier giebt auch Niese zu, daß die Wahrheit in 2 M. lächerlich verdreht ist. Dies eine sehr krasse Beispiel wiegt aber mehr als manche andere Fälle, in denen nicht sicher zwischen 1 M. und 2 M. entschieden werden kann.

Nur aus 1 M. erhellt, daß die Juden den Frieden gebrochen und den Feldzug des Eupator herauf beschworen haben. In 2 M. wird der Anlaß nicht angegeben; von der syrischen Besatzung in der Akra ist überhaupt kaum die Rede. Indessen wird auch hier gesagt, daß die jerusalemischen Gegner der Makkabäer Klage gegen sie in Antiochia erhoben haben; nur tritt statt des unbestimmten Plurals eine einzelne bestimmte Person ein, der Hohepriester Menelaus, der in 1 M. als nicht existirend behandelt wird. Daß dieser an der Spitze der Klageführenden erscheint, verdient Glauben. Bei der Gelegenheit erfahren wir zugleich etwas über sein Ende. Er findet zwar mit seiner Klage Gehör, wird aber trotzdem hingerichtet, ehe der auf seine Bitte beschlossene Feldzug gegen Jerusalem unternommen wird. Wahrscheinlicher ist es, daß er erst nach dessen Ausgange als lästiger Querulant aus der Welt geschafft wurde, wie Josephus (Ant. 12, 383ss.) annimmt; vgl. 1 M. 9, 69.

Noch in einem anderen Punkte verdient das 2 M. Glauben, nämlich in der Datirung von Eupators Feldzuge auf 149 Sel. Das 1 M. datirt ihn auf 150 Sel., widerspricht sich aber damit. Denn nach der Erzählung selber soll Eupator sehr bald nach dem Tode seines Vaters (149) zu Felde gezogen sein, noch ehe dessen Heer heimgekehrt war. Außerdem soll das Jahr ein Sabbatjahr gewesen sein, und das trifft zu für 149 und nicht für 150[1]). Man hat keinen Grund, sich dem gegenüber zu bemühen, das Datum

1) Herzfeld 1, 458ss.

des 1 M. fest zu halten, wie ich in der Israelitischen und jüdischen Geschichte getan habe.

14. Demetrius I und Nikanor (2 M. 14. 15. 1 M. 7).

Nach 2 M. wie nach 1 M. tritt Demetrius I., Sohn des Seleucus IV., im Jahre 151 Sel. (162/61 vor Chr.) an. *Μετὰ τριετῆ χρόνον* (2 M. 14, 1) scheint sich auf die drei Jahre zu beziehen, in denen Eupator regierte (149—151), wenngleich er sie nicht ausfüllte. Bei diesem Regierungswechsel tritt wieder die nämliche Situation ein wie bei dem vorhergehenden: die Makkabäer werden bei dem neuen Herrscher verklagt von ihren jerusalemischen Gegnern, den *ἄνομοι καὶ ἀσεβεῖς ἐξ Ἰσραήλ*. An deren Spitze steht diesmal auch in 1. M. ein Hoherpriester, Alcimus. Er ist aber nicht Usurpator wie Menelaus, sondern legitimer Prätendent aus der alten erbberechtigten Familie, der zuletzt Onias und Jason angehörten. Er heißt in 1 M. 7, 4 *βουλόμενος ἱερατεύειν*, dagegen in 2 M. 14, 3 *προγενόμενος ἀρχιερεύς*. Man sieht nicht, ob er schon von Eupator an stelle des Menelaus ernannt und dann von den Makkabäern vertrieben war, oder ob er erst von Demetrius I. eingesetzt werden wollte. Nach Josephus (Ant. 12, 385) war er der unmittelbare Nachfolger des Menelaus.

Nach 1 M. wird zuerst Bacchides, der Statthalter von Coelesyrien, von Demetrius beauftragt, den Alcimus in Jerusalem einzuführen. Er versucht es auf friedlichem Wege, durch Unterhandlungen mit den Makkabäern. Diese trauen ihm jedoch nicht und räumen Jerusalem — was freilich nur zwischen den Zeilen zu lesen ist. Alcimus wird nun ohne Schwierigkeit in sein Amt eingesetzt; die frommen Asidäer teilen das Widerstreben der Makkabäer gegen ihn nicht, sondern erkennen ihn an, weil er aus dem rechtmäßigen Geschlecht ist. Nachdem Bacchides auch die jüdische Landschaft pacificirt zu haben glaubt (7, 19), zieht er ab. Alcimus leitet nun unter dem Einfluß der alten makkabäerfeindlichen Aristokratie eine blutige Reaktion ein und richtet auch eine Anzahl Asidäer hin. Dadurch verliert er die allgemeine Sympathie und bewirkt, daß Judas und die Makkabäer wieder hoch kommen. Er muß schließlich das Feld räumen und abermals bei Demetrius Hilfe suchen. Nun wird nicht mehr Bacchides, sondern Nikanor beauftragt, ihn zu restauriren. Der versucht zunächst auch wieder, nachdem er in Jerusalem eingezogen ist, in Güte mit den Makkabäern zu verhandeln. Aus einer friedlichen Begegnungent steht aber ein Kampf, bei Chapharsalama. Nikanor,

der dabei den kürzeren gezogen hat und wie es scheint perfide behandelt ist, kehrt nach Jerusalem zurück und läßt an den Priestern, deren freundlicher Empfang ihm wie Hohn vorkommt, seine Wut aus, in für jüdische Ohren lästerlichen Drohungen gegen den Tempel[1]). Inzwischen durch neue Truppen verstärkt, rückt er ins Feld gegen Judas, unterliegt aber bei Bethhoron und Adasa (13 Adar 151 Sel. = 13. März 161 vor Chr.) und fällt; sein Kopf und seine rechte Hand werden abgeschnitten und als Trophäen in Jerusalem ausgestellt. Zum Andenken an den herrlichen Sieg beschließen die Juden, den Nikanorstag am 13. Adar jährlich zu feiern.

Nach 2 M. wird nicht zuerst Bacchides, sondern von vornherein Nikanor, der Elefantenoberst, abgesandt um Alcimus einzusetzen; ihm schließen sich Haufen von jüdischen Refugiés an, die ebenfalls nach Jerusalem zurückgeführt werden wollen[2]). Ein erster Zusammenstoß erfolgte bei Dessau[3]); Nikanor bringt dabei den Simon ins Wanken, wagt aber Judas nicht anzugreifen, sondern knüpft Verhandlungen mit ihm an, die zu einem Frieden führen, dessen Bedingungen nicht angegeben sind und nur erschlossen werden können. Er nimmt nämlich in Jerusalem Wohnung und hat Judas als Freund bei sich; auf seinen Rat heiratet dieser und genießt das Leben. Alcimus aber ist darüber verstimmt, verfügt sich zu Demetrius und klagt den Nikanor an, er habe den Reichsfeind Judas zu seinem, des Hohenpriesters, Nachfolger ersehen. Der König ergrimmt und befiehlt Nikanor, den Judas in Ketteu nach Antiochia zu schicken. Der merkt indessen den Umschlag der Stimmung seines Gönners und entschlüpft rechtzeitig mit seinen Anhang. Nun stößt Nikanor schreckliche Drohungen gegen die Priester aus, wenn sie ihn nicht auslieferten, und fahndet insbesondere auf einen gewissen Razis, der aber seiner Wut durch einen schaudervollen Selbstmord zuvorkommt. Schließlich erfährt er, daß Judas sich in den Orten Samariens aufhalte[4]). Er

---

1) Von Alcimus selber ist dabei keine Rede; man sollte aber denken, die Tempelpriester seien auf seiner Seite. Nikanor argwöhnt natürlich, daß sie in Wahrheit mit Judas sympathisiren.

2) 2 M. 14, 14. Es sind nicht Heiden gemeint, sondern die ἀσεβεῖς und ἄνομοι des 1 M. Die handschriftl. Ueberlieferung ist verderbt. Vgl. auch 15, 2.

3) Vielleicht = Adasa, wie Deseth (Isa. 16, 9) = Adeseth. So Herzfeld 1, 289.

4) Vermutlich in der von Juden bewohnten und später auch politisch zu Judäa geschlagenen samaritischen Landschaft Gophnitis. Dort lag Adasa, nach dem Onomastikon des Eusebius. Vgl. Herzfeld 1, 344.

sucht ihn dort auf, will ihn am Sabbat angreifen, gibt aber schimpfend den Juden in seinem Heere nach und wartet, bis der Ruhetag vorüber ist. Dann kommt es zum Kampfe, die Makkabäer siegen und strecken 35000 Feinde nieder. Nikanor selbst ist unter den Gefallenen, Kopf Hand und Zunge werden ihm abgeschnitten, die Zunge zerstückelt den Vögeln vorgeworfen, Kopf und Hand in Jerusalem aufgehängt. Zum Andenken stiften die Juden das Nikanorfest.

In mehreren Einzelheiten berühren sich die beiden Berichte auffällig. Der äußerlich am meisten hervortretende Unterschied ist der, daß Bacchides in 2 M. fehlt und dafür Nikanor in zwei Teile geteilt wird, in den guten und in den bösen Nikanor. Während Alcimus nach 1 M. sich zwischen Bacchides und Nikanor noch einmal nach Antiochia begibt, tut er das nach 2 M. zwischen den beiden verschiedenen Phasen des Nikanor. Schwerlich verdient hier das 2 M. den Vorzug. Die mechanische Umwandlung des Nikanor aus einem nahen Freunde des Judas, der ihn veranlaßt Kinder zu zeugen, zu seinem grimmigen Feinde, ist einigermaßen absurd.

Es gibt jedoch noch andersartige Unterschiede. Das 1 M. (7, 49) kennt nur den Nikanorstag am 13. Adar, das 2 M. (15, 36) auch den Mardochäustag am 14. Adar[1]). Wichtiger ist die verschiedene Auffassung des Verhältnisses zwischen Makkabäern und Asidäern. Nach 2 M. 14, 6 sind die Asidäer die eigentlichen Feinde des Alcimus, die Krieger des Judas und seine Partei. Nach 1 M. 7, 12—14 sind sie die Partei der Schriftgelehrten, erkennen Alcimus als rechtmäßigen Hohenpriester an und trennen sich darum von den ihm feindlichen Makkabäern, mit denen sie sich früher eine Weile verbunden, jedoch nicht verschmolzen haben (2, 42). An sich können nun zwar auch wol die Makkabäer Hasidim genannt werden; in den Psalmen wird der Name im allgemeinerem Sinn gebraucht für alle jüdischen Frommen. Hier handelt es sich indessen um einen abgegrenzten Verein und um die Vergleichung zweier bestimmten und sich entsprechenden Aussagen darüber, von denen nur eine Recht haben kann. Auf welcher Seite das Recht ist, kann nicht zweifelhaft sein. Das 1 M. hat schon deshalb das Vorurteil für sich, weil es auffält, und der Erwartung widerspricht, daß die Makkabäer und „die Frommen“ nicht zusammen gehören und nicht an einem Strange ziehen. Und diese auffallende Tatsache bestätigt sich durch den weiteren Ver-

1) Göttinger G. A. 1902 p. 145.

lauf der inneren jüdischen Geschichte. Die Asidäer sind, als Partei der Schriftgelehrten, die Vorläufer der Pharisäer; diese aber waren ursprünglich die grimmigsten Feinde der Hasmonäer, und sie opponirten ihnen in dem selben Punkte wie die Asidäer: sie erkannten ihr Recht auf das Hohepriestertum nicht an. Also über die ursprüngliche, politische Natur des die innere jüdische Geschichte lange Zeit beherrschenden Parteiengegensatzes befindet sich das 2 M. in einem vollkommenen Irrtum, der sich nur begreifen läßt in einer Zeit, wo dieser Gegensatz bereits verblaßt und abgestumpft war, d. h. nach dem Untergang der hasmonäischen Herrschaft. Darin, daß Judas von den Hasmonäern getrennt und mit den Asidäern verbunden wird, daß die kriegerischen Erfolge der Makkabäer für die frommen Anhänger der Schriftgelehrten in Anspruch genommen werden, verrät sich unwillkürlich der spätere, pharisäische Standpunkt des 2 M., den man auch aus anderen Anzeichen erkennen kann[1]).

Aehnlich unwillkürlich zeigt sich eine totale Verkehrtheit der allgemeinen historischen Anschauung darin, daß in 2 M. 15, 12 ss. der Hohepriester Onias, der in der Vorgeschichte zum Heiligen erhoben ist, als himmlischer Patron des Judas angesehen wird. Denn in Wirklichkeit war die Sache des Onias die selbe wie die des von Judas bekämpften Alcimus. Beide vertraten sie das legitime Hohepriestertum, dessen Rechte von Judas und den Makkabäern nicht anerkannt wurden.

Mit dem Triumph des Judas über Nikanor schließt das zweite Makkabäerbuch. Der natürliche Schluß wäre der Tod des Judas gewesen, der bald darauf erfolgte. Wenn das traurige Ende verschwiegen wird, so ist das nicht minder Tendenz, als wenn im ersten Buch das Vorspiel des jüdischen Aufstandes verhüllt wird. Nach Niese sollen freilich auch die ersten sieben Kapitel des ersten Buches, die sich mit dem Gesamtinhalt des zweiten decken, ursprünglich für sich existirt haben. Ich kann indessen hinter 1 M. 7 einen Abschnitt nicht entdecken; eher hinter 9, 22, oder hinter 9, 73, wo vom Jahre 153 Sel. auf das Jahr 160 übergesprungen wird.

---

1) Vgl. Geiger a. O. p. 223, und meine Pharisäer und Sadducäer (1874) p. 82. Niese (p. 292) meint, die Aeußerung über die Asidäer in 2 M. 14, 6 dürfe nur auf das Conto des Alcimus, nicht auf das des Schriftstellers gesetzt werden. Wenn er das von 14, 26 behauptete, so könnte er Recht haben. Aber welches Interesse sollte Alcimus haben, die Schuldigen (die Makkabäer) zu entlasten und die Unschuldigen (die Asidäer) anzuschwärzen? zu welchem Zweck sollte er dem König vorspiegeln, Judas sei das Haupt der Asidäer?

10. Die Bilanz.

Niese hat in den beiden Punkten, auf die er selber das meiste Gewicht legt, nicht Recht. Die Abfassung des 2 M. läßt sich nicht auf das Jahr 188 Sel. (125/4 vor Chr.) datiren, der Brief in 2 M. 1. 2 bietet dafür durchaus keinen Anhalt. Und die Urkunden in 2 M. 11 sprechen nicht dagegen, sondern dafür, daß der erste Zug des Lysias noch unter Epiphanes statt fand, wie das 1 M. annimmt; sie bestätigen die Anordnung und die chronologische Folge der Ereignisse in 1 M. und zeigen, daß die Tempelreinigung, der Tod des Epiphanes und der Antritt des Eupator in 2 M. verstellt sind.

Auf einige allgemeine Beobachtungen Nieses bin ich bisher nicht eingegangen. Er hebt hervor, daß das 2 M. in Namen und Würden der syrischen Beamten besser informirt sei als das 1 M. Das wird zugestanden werden müssen. Daß Apollonius Thrasaei in der Tat Myseroberst war (2 M. 5, 24), bestätigt sich durch שר מס in 1 M. 1, 29, welches dort irrig mit Steuervogt wiedergegeben wird. Freilich flößen die Namen in 2 M. nicht überall Zutrauen ein. In 2 M 12, 2 wird ein halbes Dutzend von Beamten bloß zu ornamentalem Zweck aufgezählt, sie haben hinterher gar nichts zu tun und stehn zu den im Folgenden berichteten Vorgängen in durchaus keiner Beziehung — außer Timotheus, der aber zu Unrecht unter den syrischen Beamten figurirt. Ferner ist Apollonius Menestheos, der als Gesandter des Epiphanes nach Aegypten gegangen sein soll (2 M. 4, 21), nach Polybius (31, 21) gar nicht am Hofe des Epiphanes gewesen, sondern bei dessen Antritt nach Milet entwichen: denn er hielt es mit Seleucus IV. wie seine Söhne mit dessen Sohn, Demetrius I.[1]). Dadurch wird die Ansicht Nieses doch unmöglich, daß die Namen und Titel in 2 M. auf lebendige und genaue Erinnerung eines Zeitgenossen der Ereignisse hinweisen; man sieht auch nicht ein, warum es ausgeschlossen sein soll, daß sie aus literarischer Gelehrsamkeit fließen. Wenn ferner das 2 M. mit den syrischen Beamten gut Bescheid weiß, so dagegen nicht mit den ältesten Hasmonäern, den Brüdern und dem Vater des Judas. Niese weiß freilich diese befremdliche Tatsache zu gunsten von 2 M. und zu ungunsten von 1 M. auszulegen. Das scheint mir aber doppeltes Maß zu sein.

1) Herzfeld 1, 263.

Daß der Verfasser von 1 M. die griechischen Titulaturen, die in 2 M. korrekt erscheinen, in wunderlich ungenauer Umschreibung wiedergibt, kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden. Er schrieb Hebräisch und war in der selben oder in einer noch schlechteren Lage als wir, wenn wir moderne Amts- oder Rangesbezeichnungen ins Lateinische übertragen sollen. Für die historische Genauigkeit wäre es vielleicht besser gewesen, er hätte griechisch geschrieben. Er ist durch die hebräische Sprache, die damals schon tot war, gezwungen, sich an Reminiscenzen zu halten. Er bewegt sich in biblischen Phrasen und übernimmt zuweilen mit den Phrasen auch die Dinge aus den alten Vorbildern — ähnlich, wenn auch nicht so arg, wie mittelalterliche Chronisten die Schilderungen von Schlachten ihrer Zeit aus der Vulgata abschreiben und froh sind, ihren Pinsel in den alten Farbentopf eintauchen zu können. Man vergleiche z. B. 3, 17ss. mit 1 Sam. 14, 28. 17, 47. 45. 52; 4, 1—35 passim mit 1 Sam. 14; 5, 4 mit 1 Sam. 15, 1; 5, 14 mit Iob. 1, 16; 5, 40. 41 mit 1 Sam. 14, 9. 10; 7, 35 mit Judicum 8, 7. 9; 10, 70. 71 mit 1 Reg. 20, 25. Der Eindruck des Antiquarischen, den Niese von der Darstellung des 1 M. hat, ist richtig; die Sache erklärt sich aber aus dem Zwang der Sprache, die der Verfasser glaubte wählen zu müssen.

Dem gewöhnlichsten Einwande, den man gegen den geschichtlichen Wert des 2 M. vorbringt, begegnet Niese in geschickter Weise. Man dürfe die himmlischen Erscheinungen, die in 2 M. unverhältnismäßig häufig den Pragmatismus durchbrechen, nicht so hoch anschlagen. Sie seien nur Ingredienzen der modischen hellenistischen Geschichtschreibung, lassen sich leicht abstreifen und minderen den Wert der berichteten Fakta nicht. Ich weiß da wenig Bescheid, hege aber leise Zweifel, ob die Wunder bei hellenistischen Historikern in dem Grade Manier sind wie in 2 M., so daß man sich garnicht mehr darüber wundert, ob sie ebenso durchaus Mache und durchaus keine Poesie sind. Sie haben auch in 2 M. nicht alle nur dekorative Bedeutung. Es läßt tief blicken, daß Onias dem Judas im Traum erscheint, als sein Fürsprech bei Gott. Und wenn man die Epiphanie von der Erzählung über Heliodor abstreift, was bleibt dann übrig?

Freilich ist zuzugeben, daß das Fehlen des Wunderkrams in 1 M. keine ausreichende Basis abgibt, um ein principielles Vorurteil für das Buch zu begründen. Immerhin ist aber diese Basis weit besser als die, worauf Niese sein prinzipielles Vorurteil für das 2 M. stützt, nämlich der Fehlschluß, daß es im Jahre 125/4 vor Chr. abgefaßt sei. In zweifelhaften Fällen wirft er still-

schweigend oder ausdrücklich diese Datirung zu gunsten des zweiten Buchs und zu ungunsten des ersten in die Wagschale. Er begeht den selben Fehler, wie seine Gegner. Sie nehmen von vornherein Partei gegen das erste Buch, und er nimmt von vornherein Partei gegen das zweite. Ihre Position ist nicht fest, und seine erst recht nicht. Sie wird dadurch nicht sicherer, daß er ihr volles Zutrauen schenkt und Häuser darauf baut.

Die beiden Makkabäerbücher sind unabhängig von einander. Man muß sie von Fall zu Fall prüfen und darf sich vor eklektischem Verfahren nicht scheuen. Die Differenzen sind nicht immer so schlimm wie sie aussehen, dagegen die Uebereinstimmungen oft recht auffällig, nicht bloß in Einzelheiten, sondern auch in ganzen Erzählungen und ihrer Folge. In Summa fährt das 1 M. bei der Vergleichung besser, aber das 2 M. bietet manche Ergänzungen und Korrekturen; und darunter wichtige. Zu diesem Ergebnis bin ich unter dem Einfluß der Untersuchungen Nieses und Laqueurs gelangt. Ich stimme darin, freilich nur im Allgemeinen, mit Herzfeld überein, dessen jüdische Geschichte über neueren Werken vergessen zu werden nicht verdient.

Beide Bücher erzählen rhetorisch, wenngleich in verschiedener Weise rhetorisch. In beiden finden sich starke Uebertreibungen, nur sind sie im zweiten häufiger und schreiender. In beiden läßt der Pragmatismus viel zu wünschen übrig, moralische Ursachen verdecken die realistischen. Doch erscheinen die Vorgänge im ersten Buch complicirter, individueller und begreiflicher, der deus ex machina greift nicht so kraß ein, und die Wirkungen widersprechen nicht so geradezu den Prämissen, wie z. B. in 2 M. 13. Dazu kommt der Vorzug der geographischen Anschaulichkeit und des annalistischen Schemas der Erzählung[1]). Nur in Bezug auf Vorgänge und Personen der griechischen, seleucidischen Geschichte ist das 2 M. in der Regel genauer und vielleicht manchmal richtiger informirt; einige Episoden, die es voraus hat, fallen nicht ins Gewicht. In beiden Büchern vertreten die Makkabäer allein das Volk und die Sache Gottes: die inneren Gegner verschwinden neben ihnen und werden jedenfalls nicht als irgendwie berechtigt

1) Die annalistische Historie findet sich schon in den Regesten der Könige bei den Israeliten und bei den Tyriern. Sie wird auch bei den Aramäern nicht gefehlt haben, deren ältere Literatur verloren gegangen ist. Man muß nicht glauben, die Jahre Alexanders und der Seleuciden seien nur aus griechischen Quellen zu entnehmen gewesen; die Semiten rechneten früher als die Griechen nach Königsjahren. Sie haben vielleicht auch die fortlaufende Aera zuerst in Anwendung gebracht.

anerkannt; Antiochus Epiphanes erscheint als ein ziemlich unbegreifliches Scheusal. Bei dieser naiven Parteinahme für die Makkabäer macht sich jedoch ein Unterschied bemerklich hinsichtlich der Frage, wer sie eigentlich sind. Das 2 M. beschränkt seine Sympathien auf Judas allein und hält ihn für den Führer der Asidäer, der Vorläufer der Pharisäer. Das 1 M. unterscheidet dagegen zwischen den Asidäern und den makkabäischen Kriegern, setzt Judas in Verbindung mit seiner Familie und läßt auf ihn seine Brüder folgen, als Vollender seines Werkes. Es steht auf hasmonäischem Standpunkt; dieser aber ist für die Erzählung der kriegerischen Erhebung, an deren Spitze die Hasmonäer standen und durch die sie hochkamen, der gegebene und natürliche, während der pharisäische Standpunkt des 2 M. den treibenden Kräften jener Erhebung fern steht und ihre Natur verkennt.

Freilich läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die durch den historischen Stoff selbst gerechtfertigte Sympathie des 1 M. für die Hasmonäer doch manchmal die Grenzen überschreitet. Andere als sie sind nicht zur Kriegsführung berufen, und wenn sie sich eigenmächtig darauf einlassen, erleiden sie Niederlagen. Ein Miserfolg des Jonathan dagegen, daß er die Belagerung der Akra aufgeben mußte, wird verschwiegen. Simon, der zuletzt die Früchte der Arbeit seiner Brüder erntete, scheint vorzeitig in den Vordergrund geschoben und mit unverdienten Lorbeeren geschmückt zu werden. Ein innerer Schade, an dem die Hasmonäer krankten, wird sehr delikat behandelt, daß sie nämlich Usurpatoren waren, daß sie durch den Erfolg ihrer Waffen und ihrer Politik zum Hohenpriestertum gelangten und die berechtigte Familie verdrängten. Wahrscheinlich in Folge davon wird über die Hohenpriester, die vor ihnen und gleichzeitig mit ihnen da waren, ein fast vollständiges Stillschweigen bewahrt. Onias und Jason werden so wenig erwähnt wie Menelaus. Es ist, als ob die Hasmonäer sich auf einen leerstehenden Stuhl gesetzt hätten, als ob unter Epiphanes und Eupator überhaupt keine Hohenpriester in Jerusalem gewesen wäre und dann natürlich auch keine Gemeinde um ihn herum: die inneren Gegner der Makkabäer, die Gottlosen und Abtrünnigen werden zwar erwähnt, schweben aber einigermaßen in der Luft und erscheinen nicht als Partei des offiziellen jüdischen Ethnarchen, der fortgesetzt in Jerusalem amtet. Hier tritt das zweite Buch der Makkabäer in die Lücke, und darauf beruht vornehmlich der Wert desselben. Es sind namentlich die Erzählungen in 2 M. 3 und 4, die in Betracht kommen, und die

Urkunden in 2 M. 11. Aus letzteren erhellt, daß die Makkabäer mit Antiochus Epiphanes und auch mit Menelaus paktirt und es dadurch erreicht haben, daß sie in Jerusalem einziehen und den alten Gottesdienst wieder einrichten konnten. Wäre nicht 2 M. 11, so würde man davon freilich im zweiten Makkabäerbuch auch nichts merken; die Physiognomie des Epiphanes wird da ebenso stark verzerrt wie im ersten, und die Existenz einer antimakkabäischen Partei in Jerusalem tritt ebenso wenig hervor. Die Urkunden widersprechen sogar dem zweiten Buch noch viel mehr als dem ersten, wenn Bevan und Laqueur Recht haben; und sie werden schwerlich widerlegt werden.

16. Sprachliche Bemerkungen zu 1 M.

Das erste Buch der Makkabäer ist nach dem Zeugnis des Hieronymus, womit eine Angabe des Origenes übereinstimmt, griechische Uebersetzung eines hebräischen Originals; seine Sprache ist die der Septuaginta. Niese meint die Frage, ob wirklich eine hebräische Vorlage zu grunde liege, bedürfe doch noch einer eingehenden Untersuchung. Ich finde, sie ist längst entschieden. Die zahlreichen biblischen Reminiscenzen könnten freilich auch von einem griechisch schreibenden Juden aus der Septuaginta entlehnt sein. Jedoch es ist nicht alles aus Reminiscenzen zusammengesetzt, und überall ohne Unterschied ist das Satzgefüge, die Wortstellung, die Phraseologie, der Gebrauch der Partikeln und Pronominalsuffixe spezifisch hebräisch. Man müßte das ganze Buch abschreiben, um das vollständig zu beweisen. Davon sehe ich aus einleuchtenden Gründen ab.

Aber ich genüge vielleicht dem Wunsche Nieses, wenn ich auf grund der Annahme einer hebräischen Vorlage einige im Griechischen unklare Stellen einer näheren Untersuchung unterziehe. Ich erstrebe dabei keine Vollständigkeit, sondern wähle solche Stellen aus, die gewöhnlich misverstanden werden. Wenn es auch nur in einem einzigen Fall sicher gelingt, unter Voraussetzung eines hebräischen Originals die Schwierigkeit des Verständnisses zu heben, so ist das zugleich ein Beweis für die Richtigkeit jener Voraussetzung.

1 M. 1, 1. Für *᾽Αλέξανδρος ἐβασίλευσεν ἀντ᾽ αὐτοῦ* (= *Δαρείου*) *πρότερον ἐπὶ τὴν ῾Ελλάδα* heißt es 6, 2: *ἐβασίλευσε πρῶτος ἐν τοῖς ῞Ελλησι.* Beides geht auf das selbe Original rischon b'Javan (als erster unter den Griechen) zurück; die Präposition ב vertritt sowol *ἐπί* als *ἐν*, und יון ist sowol *῾Ελλάς* als *῞Ελληνες*. Das

Reich, worauf *βασιλεύειν* sich bezieht, ist das Reich kat' exochen, das Weltreich des Daniel, welches von den Chaldäern, Medern und Persern auf die Griechen überging, unter denen die Macedonier mit einbegriffen werden. Alexander wurde der erste griechische Herrscher über das Reich, nachdem er den letzten persischen Herrscher, den Darius Kodomannus, vernichtet hatte — das ist der Sinn.

1 M. 1, 29. Apollonius wird hier *ἄρχων φορολογίας* genannt, das ist auf hebräisch שר מס. In 2 M. 5, 24 heißt er ὁ *μυσάρχης* (der Myseroberst, nach Hugo Grotius), das würde auf hebräisch ebenfalls mit שר מס wieder zu geben sein. Daß die im Griechischen so sehr verschiedenen Titel im Hebräischen sich decken, hat Hitzig entdeckt[1]). Er meint freilich, *ἄρχων φορολογίας* sei richtig und *μυσάρχης* falsch. Das Umgekehrte ist aber an sich viel wahrscheinlicher, da es einem Uebersetzer sehr schwer fallen mußte, das מס nicht in dem alttestamentlichen Sinne als Tribut, sondern als Myser zu verstehn. Und ein Steuerbeamter paßt hier auch viel schlechter als ein Militär, der Oberste des Corps der Myser. Zudem sind die Titel der griechischen Beamten in 2 M. nicht aus dem Hebräischen übersetzt, vielmehr umgekehrt in 1 M. aus dem Griechischen. Das ist ganz klar, und darin hat Niese vollkommen Recht.

1 M. 3, 48. Hugo Grotius, J. D. Michaelis, W. Grimm und die meisten Neueren folgen der Lesart: *καὶ ἐξεπέτασαν τὸ βιβλίον τοῦ νόμου περὶ ὧν ἐξηρεύνων τὰ ἔθνη τοῦ ἐπιγράφειν ἐπ' αὐτῶν τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων αὐτῶν.* Sie verstehn, die Heiden hätten ihre Götzen auf die Gesetzbücher gezeichnet; ob am Rande oder über den Text hin, ob mit Kohle oder mit Farbe, sei nicht mehr auszumachen — ein gelegentliches Non liquet steht dem vorsichtigen Interpreten gut. Mir scheint es doch zu kindisch von den Heiden, daß sie die confiscirten heiligen Schriften nur bemalten, in der Weise von Oberländers kleinen Moritz, und dann den Juden zurückgaben, statt sie zu vernichten (1 M. 1, 56). Außerdem weiß ich nicht, wie der Plural *ἐπ' αὐτῶν* sich auf den vorhergehenden Singular *τὸ βίβλιον* beziehen kann. Die gewöhnlich befolgte Lesart ist falsch. Die Worte *τοῦ ἐπιγράφειν ἐπ' αὐτῶν* fehlen in den besten Handschriften, sie sind ein Zusatz, der auf Misverständnis beruht und zu Misverständnis veranlaßt. Die *ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων* sind nicht Facsimilia der Götzen auf Papier,

1) Geschichte (1869) p. 384.

sondern, hebräisch gefaßt, einfach die Götzenbilder, die plastischen. Und man muß übersetzen: sie schlugen das Gesetzbuch auf um des willen, weswegen die Heiden ihre Götzenbilder befragen, nämlich um des Orakels oder der Losung willen[1]). Das lehrt der Vergleich der Variante in 2 M. 8, 23: *παραγνοὺς τὴν ἱερὰν βίβλον καὶ δοὺς σύνθημα θεοῦ βοηθείας* — Gottes ist der Sieg (Ps. 3, 9) war die Losung, die Judas fand, als er in das heilige Buch aufs geratewol Einsicht nahm. Auch hier hat Hitzig das Richtige gefunden, er hat es aber a. O. p. 393 zu fein angedeutet und ist darum nicht begriffen worden.

1 M. 6, 34. Smend hat erkannt und mir mitgeteilt, daß *ἔδειξαν* auf irriger Lesung der hebräischen Vorlage beruht, הראו statt הרוו; die Verwechslung findet sich öfter, z. B. Iob. 10, 15. Es geht daraus hervor, daß das Original hebräisch und nicht aramäisch abgefaßt war, wie freilich ohnehin feststeht. Daß Smend Recht hat, leidet keinen Zweifel. Sie zeigten den Elefanten keinen Wein, sondern sie machten sie trunken mit Wein.

1 M. 7, 8. *Πέραν τοῦ ποτάμου* ist das Hebräische עבר הנהר, d. h. das Land jenseit des Euphrat, nämlich vom persisch-babylonischen Standpunkte aus: Syrien, oder beschränkter das, was im 2 M. Coelesyrien und Phönice heißt[2]). Der Jordan wird stets so und niemals absolut der Strom genannt, Peräa heißt עבר הירדן (9, 34) und nicht עבר הנהר. Bacchides ist also der Strateg von Coelesyren, und ebenso durchzieht Jonathan (11, 60) nicht Peräa, sondern Coelesyrien.

1 M. 7, 19. Bacchides säubert von Bezeth (?) aus, wo er Lager schlägt, die jüdische Landschaft. Er läßt einbringen (*ἀπέστειλε καὶ συνέλαβε*) viele Deserteure und einige von dem Volk. Die — vermutlich vagirenden — Deserteure sind doch aber von den Juden desertirt, und Judas nimmt deshalb hinterher (7, 24) Rache an ihnen. Wie können sie dann unterschieden werden von einigen aus dem Volk? In Wahrheit sind damit einige von ihnen selber gemeint. Hinter *ἀνδρῶν* ist zu interpungiren, hinter *τοῦ λαοῦ* nicht. *Καί τινας τοῦ λαοῦ* ist ein semitischer Casus pendens, der durch das folgende *αὐτούς* aufgenommen wird, das *καί* vor *ἔθυσεν* ein unübersetzbarer Hebraismus. Also: „er brachte viele Deserteure ein; und einige von den Leuten, die tötete er.“ Die Einigen sind ein Teil der Vielen.

1) Es ist interessant, daß die Bibel an stelle der Götzen tritt.

2 Esdr. 8, 36. Neh. 2, 7. 9. 3, 7 und schon 1 Reg. 5, 4; vgl. Bleeks Einl. in das Alte Testament (1878) p. 238 s.

1 M. 10, 69. Die Worte ἐπὶ Κοίλης Συρίας gehören zu κατέστησε, denn dieses Wort bedarf einer solchen Ergänzung. Dann ist mit τὸν ὄντα nichts anzufangen. Man erwartet statt dessen ein Attribut des Apollonius, wodurch er von gleichnamigen Männern unterschieden wird. Josephus (Ant. 13, 88) stellt die beiden Sylben von ὄντα um und liest Τάον. Ob das ein Gentile oder ein Beiname sein soll, weiß man nicht; an die Tâiten, (Ταηνοί bei Uranius), wie später bei Syrern und Juden die Araber insgemein heißen, kann man hier nicht denken. Κοίλη Συρία erscheint im 1 M. nur an dieser Stelle; vgl. zu 7, 8.

1 M. 41, 39. Εἰμαλκουε habe ich für falsche Aussprache von ימלכו (Jámlik, Jámblichus) erklärt und für das unzweideutigste Anzeichen einer hebräischen Vorlage des 1 M. Die Sache steht auch ganz fest, obgleich das ε oder αι am Schluß Schwierigkeiten macht. Es drückt gewöhnlich einen auslautenden Guttural aus, der aber hier keine Stelle hat.

1 M. 14, 36. „Die Heiden in der Stadt Davids, die sich eine Akra gemacht hatten" ist an sich nicht schön gesagt, und darum unmöglich, weil die Stadt Davids selber die Akra war. Es muß heißen: „die Heiden in der Stadt Davids, die sie sich zur Akra gemacht hatten." Also ist das indeklinable hebräische Relativ falsch mit οἵ aufgelöst, statt mit ἥν.

Zum Schluß spreche ich die Hoffnung aus, daß meine Polemik gegen Niese nicht verdunkelt, wie viel ich von ihm gelernt habe.

Zur Geschichte des Athanasius

Von

E. Schwartz

Vorgelegt in der Sitzung am 28. Januar 1905

V

Die Urkunden und Berichte welche über das melitianische Schisma[1]) vorliegen, sind zahlreich und ausführlich genug, um ein deutliches Bild von dieser Begleiterscheinung der großen Verfolgung entwerfen zu können, vorausgesetzt daß sie exact und sachkundig gedeutet werden; allerdings ist es bis jetzt noch nicht möglich diese Forderung genügend zu erfüllen, da das zur Feststellung des Textes notwendige Material nur mangelhaft und liederlich beschafft ist[2]).

Von den s. g. Fundamentalurkunden ist schon zu Nr. 26 der Sammlung des Theodosius die Rede gewesen [Nachr. 1904, 389]; Batiffols Mittheilungen [Byz. Zeitschr. 10, 131] zeigen nur zu deutlich, daß Maffei die Verschreibungen des Codex nicht immer mit Glück verbessert hat und sein Abdruck kein hinreichend sicheres Fundament für die Emendation ist.

---

1) Die gedruckten griechischen Texte schwanken' zwischen *Μελέτιος* und *Μελίτιος*; sie sind viel zu liederlich besorgt als daß in solchen Dingen auf sie Verlaß wäre. Bei Euseb Vita Const. p. 39, 3 ist *Μελιτιανοί* bezeugt; und diese Form ist gesichert durch die exacte syrische Transscription im 4. Osterbrief des Athanasius [p. 35, 21] ܡܠܝܛܝܐܢܘܣ. Ich bedaure in den früheren Mittheilungen der falschen Schreibung gefolgt zu sein.

2) Moderne Litteratur bei Harnack, Chronol. 2, 72 f. Das Beste steht bei Le Quien, Oriens christianus t. 2, 354 und Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie [= Kirchengeschichtliche Studien V 4] p. 109 ff. Beide gehn bis zum Kernpunkt vor, nämlich der kirchenrechtlichen Frage; das ist wesentlicher als die Tendenz, die sich leicht subtrahieren läßt.

Ausgezeichnete Nachrichten standen Epiphanius [haer. 68] zu Gebote, wie ich vermuthe, durch die aegyptischen Bischöfe welche, weil sie Lucius, den anomoeischen Nachfolger des Athanasius, nicht anerkennen wollten, von Valens nach Diocaesarea in Palaestina relegirt wurden[1]) und dort sich grade zu der Zeit aufhielten, als Epiphanius sein Buch gegen die Ketzereien zusammenzimmerte: es ist sehr wahrscheinlich, daß er sie persönlich gekannt hat, und die Erwähnung die er ihnen am Schluß des Abschnitts über die Melitianer zu Teil werden läßt[2]), darf wohl als ein Indiz dafür gedeutet werden, daß er das was er über Melitius weiß, von ihnen bezogen hat. Es hat dem Verständniß des widerwärtigen Buches geschadet, daß es meist nur für die ältere Zeit capitelweise nachgeschlagen wird. Epiphanius waren die Ketzereien seiner eigenen Zeit und deren Widerlegung bei weitem das wichtigste; daß er *ab ovo* anfieng und das was seiner unmittelbaren Kunde vorauslag, aus diesen und jenen Büchern abschrieb, war ein Stilprinzip das in der profanen Historiographie seit Jahrhunderten fest stand und von den Christen schon längst vor Epiphanius auf die Ketzerbestreitung übertragen war. Wer gezwungen ist den Mann kennen zu lernen, muß sich an die letzten Haeresien halten, für welche die früheren gewissermaßen nur die Einleitung bilden: hier hat er sich um actuelle Nachrichten bemüht und ist oft auf gute Gewährsmänner gestoßen. Wenn er in diesen Partien Geschriebenes benutzt, sinds in der Regel Documente, *ἐκθέσεις* oder solchen verwandte *συνταγμάτια*; seine Erzählungen laufen zum großen Teil auf mündliche Erkundigungen

1) Brief des Petrus bei Theodoret 4, 22[35]. Die Namen in der von Epiphanius 72, 11 mitgeteilten Urkunde; hier nennt er direkt seine Gewährsmänner: *νῦν δὲ φασὶν οἱ ὀρθόδοξοι καὶ ἀδελφοὶ ἡμέτεροι καὶ ὁμολογηταὶ παρά τινῶν ὑπὸ Μαρκέλλου καταλειφθέντων μαθητῶν ἔκθεσιν εἰληφέναι ὁμολογίας περὶ πίστεως ἀπολογουμένην.* Sie bezeugen ihre Verehrung für Epiphanius in dem Brief aus dem ein Stück durch Facundus von Hermiane [pro defensione III capitulorum 4, 2 p. 160 ed. Sirmond] erhalten ist. Hält man Epiphanius 72. Haeresie mit diesem Brief der 'Confessoren' und Basil. ep. 265. 266 zusammen, so ergiebt sich ein unterhaltendes, freilich nicht eben erbauliches kirchliches Culturbild: die aegyptischen Bischöfe verkürzten sich die Langeweile ihres Exils mit intriganten Einmischungen in Dinge die sie nichts angiengen, und Epiphanius wußte nicht recht, ob er für sie oder Basilius Partei ergreifen sollte.

2) 68, 11 *ταῦτα ἕως τῆς δεῦρο πέπρακται, τῶν μὲν ἐξορισθέντων ἐπισκόπων τε καὶ πρεσβυτέρων καὶ διακόνων ..... ἐν τούτοις ἔτι δεῦρο φέρεται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἀπὸ τῆς προειρημένης ὑποθέσεως τῶν Μελετιανῶν καὶ τῶν Ἀρειανῶν.* Auf diese aegyptischen Confessoren gehn vermutlich auch die Abschnitte in haer. 69 zurück, die ausgesprochen alexandrinisches Localcolorit zeigen, vgl. Nachr. 1904, 336.

und persönliche Erinnerung zurück, und müssen unter diesem Gesichtspunkt analysirt, dürfen nicht mechanisch auf eine, man verzeihe den abscheulichen Ausdruck, 'schriftliche Quelle' zurückgeführt werden. Leider brachte jede Haeresie den Heiligen so außer sich, daß vor Abscheu und Entsetzen das geringe Maß klaren Denkens welches ihm die Natur verliehen hatte, noch mehr zusammenschrumpfte: es geht bei ihm nie ohne tolle Confusionen ab.

Die Fundamentalurkunden und Epiphanius werden ergänzt durch die Kanones die der alexandrinische Bischof Petrus im Jahr 306 über die den *lapsi* gegenüber zu befolgende Bußpraxis aufstellte. Wie die kirchenrechtlichen Codices der Occidentalen sich zusammensetzen aus den Kanones der Concilien und den Schreiben der Päbste, so werden bei den Griechen jene ergänzt durch Briefe von Bischöfen und zwar solche die den Anspruch erheben kirchliche Regeln aufzustellen oder vorhandene zu interpretiren.

Zu diesen Briefen gehören auch die Kanones des Petrus; der zweite Kanon der trullanischen Synode [692] hat ihre Geltung als Rechtsquelle sanctionirt. Routh [Reliquiae sacrae 4^2, 23 ff.] hat den Text nach Oxforder Kanoneshandschriften berichtigt, ohne daß seine Mittheilungen ein Bild der Ueberlieferung geben, wozu auch sein Material nicht ausreichte; Pitra, dessen Ausgabe später ist, bewährt hier wie überall seine Geschicklichkeit gelehrt scheinenden Staub aufzuwirbeln und nichts zu verrathen, mit dem ein anderer etwas anfangen könnte. Nach Routh und vor Pitra gab Lagarde [Reliquiae iuris ecclesiastici antiquissimae p. ܠܘ ff.] die syrische Uebersetzung aus dem berühmten Pariser Kanonescodex [62] heraus, die nicht nur für die Constitution des griechischen Textes sehr wichtig ist, sondern zwei große Stücke erhalten hat, die in der Ueberlieferung des Originals aus noch unaufgeklärten Gründen verloren sind. Ich teile sie zunächst in griechischer Uebersetzung hier mit; um jedes Mißverständniß auszuschließen, bemerke ich daß ich nicht den abgeschmackten Anspruch erhebe das Original wiederherzustellen, sondern darum griechisch schreibe, weil ich kein anderes Mittel weiß den syrischen Text mit möglichster Genauigkeit verständlich zu machen: jede moderne Sprache verwischt viel zu viel.

Das erste Stück ist die Einleitung die vor dem ersten Kanon steht:

Ἐκ τῆς διδασκαλίας[1]) *τοῦ ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ μάρτυρος περὶ τῶν ἐκπεπτωκότων ἐν τῶι διωγμῶι*

1) ܡܪܬܝܢܘܬܐ. Von demselben Verbalstamme ist ܡܬܪܬܝܢܐ = *κατηχούμενος* gebildet. Ueber die Bedeutung von *διδασκαλία* vgl. Abhdl. VII 5 p. 12^2.

Ἵνα τοὺς πεπτωκότας εἰς τὴν τοῦ διαβόλου παγίδα πρὸς αὐτοὺς ἑλκύσωμεν τελέως καὶ ἑκοντὶ μετανοοῦντας, οἵ ⟨τε⟩ παρ' αὐτοῦ εἰς τὴν βούλησιν αὐτοῦ ἠγρεύθησαν, πάσηι τῆι δυνάμει ἀποδράντας αὐτὸν ἀνακομίσωμεν, εὐχόμενοι [1]) μάλιστα πίστιν αὐτοὺς ἔχειν εἰς τὸν θεὸν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν ἐν Ἰησοῦ Χριστῶι τῶι κυρίωι ἡμῶν λέγοντι γίνεσθε οἰκτίρμονες ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος οἰκτίρμων ἐστίν· καὶ μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· καὶ μὴ καταδικάζετε, ἵνα μὴ καταδικασθῆτε· καὶ ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεται ὑμῖν· δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν, μέτρον πλῆρες καὶ ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν. ὧι γὰρ μέτρωι μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν [Luc. 6, 36—38], εὔλογον ἤδη ἐστὶν τοὺς τρόπους ὁρισθῆναι τῆς θεραπείας τῆς διὰ μετανοίας μάλισθ' ὅτι ἀκούομεν μὴ πᾶν ἕλκος τῶι αὐτῶι σπληνίωι [ܐܬܐܣܝ] θεραπεύεσθαι [2]) ** ἃ [3]) ἡμᾶς χρὴ πανταχῆι πάντας ὑπακούειν [ܢܘܠ] τῶι κυρίωι λέγοντι προσέχετε ἑαυτοῖς μὴ βαρυνθῶσιν αἱ καρδίαι ὑμῶν κραιπάληι καὶ μέθηι καὶ μερίμναις βιωτικαῖς καὶ ἐπιστῆι ἐφ' ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη ὡς παγίς· ἐπεισελεύσεται γὰρ ἐπὶ πάντας τοὺς καθημένους ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς. ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῶι δεόμενοι ἵνα κατισχύσητε [ܬܬܠܡܨܘܢ] ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου [Luc. 21, 34—36].

Daran schließen sich die Kanones an, wie im griechischen Text, durch Ziffern abgeteilt; auch ܝܐ = ια steht an derselben Stelle wie in den griechischen Handschriften. Dagegen ist der 13. Kanon nicht abgesetzt, und auf seinen Schluß [p. 44, 3 Routh] folgt das zweite im Original fehlende Stück:

Ταῦτα κατηπειγμένως διεχάραξα, ἀδελφοί, πολλὰ στενάζων καὶ δακρύων ὑπὲρ τῶν συμβάντων κακῶν, ἵνα καὶ πάλιν ὑπομνησθῶμεν ܦܩ [5]

1) Vgl. Basil. ep. 217 can. 84.

2) Anspielung auf die Didaskalie der Apostel p. 45, 20 Lag. Mit philosophischer Färbung sagt dasselbe Gregor von Nyssa in dem kanonischen Brief an Letoios [Pitra, monum. iur. ecclesiast. t. 1, 619]: ὥσπερ γὰρ καὶ ἐπὶ τῆς σωματικῆς θεραπείας ὁ μὲν σκοπὸς τῆς ἰατρικῆς εἷς ἐστι, τὸ ὑγιᾶναι τὸν κάμνοντα, τὸ δὲ εἶδος τῆς ἐπιμελείας διάφορον (κατὰ γὰρ τὴν ποικιλίαν τῶν ἀρρωστημάτων καταλλήλως καὶ ἡ θεραπευτικὴ μέθοδος ἑκάστωι τῶν νοσημάτων προσάγεται), οὕτω πολλῆς οὔσης καὶ ἐν τῆι ψυχικῆι νόσωι τῆς τῶν παθῶν ποικιλίας, ἀναγκαίως πολυειδὴς γενήσεται ἡ θεραπευτικὴ ἐπιμέλεια πρὸς λόγον τοῦ πάθους ἐνεργοῦσα τὴν ἴασιν.

3) Wörtlich nach dem syrischen ܕ ܗܦܘܟ; der falsche Anschluß verräth daß etwas fehlt.

ὧν ἐλάλησεν ὁ κύριος τὸ ἔσχατον ἐν τῶι κόσμωι θλῖψιν ἕξετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον [Io. 16, 33]. διὰ τούτου πάλιν πολλὰ θαρσύνοντες τοὺς ἀδελφοὺς ἡμῶν τοὺς ὀλισθόντας, παραθώμεθα τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς ἐν αἰχμαλωσίαι ὄντας λέγοντος πρὸς αὐτοὺς θαρσήσατε, τέκνα, καὶ βοήσατε πρὸς τὸν θεόν· ἔσται γὰρ ὑμῶν ὑπὸ τοῦ ἄγοντος εἰς αἰχμαλωσίαν μνεία. ὥσπερ γὰρ ἐγένετο ἡ διάνοια ὑμῶν εἰς τὸ πλανηθῆναι ἀπὸ τοῦ θεοῦ, δεκαπλασιάσατε ἐπιστραφέντες πρὸς αὐτὸν ζητῆσαι αὐτόν [Baruch 4, 27. 28] κατ' ἄλλον προφήτην λέγοντα ζητήσατε τὸν θεὸν καὶ ἐν τῶι εὑρίσκειν αὐτὸν ἐπικαλέσασθε αὐτόν· ἡνίκα δ' ἂν ἐγγίζηι ὑμῖν, ἀπολιπέτω ὁ ἀσεβὴς τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ καὶ ἀνὴρ ἄνομος τὰς βουλὰς αὐτοῦ [Ies. 55, 6. 7]. οὕτως γὰρ προσιόντων ὑμῶν, ἀνορθούντων [ܡܢ ܡܫܡܫܝܢ ܐܠܗܘܢ] τὸν κανόνα κατὰ τὴν ἁμαρτωλὸν γυναῖκα τὴν μαρτυρουμένην ἐν τῶι τοῦ Λουκᾶ εὐαγγελίωι [Luc. 7, 38 ff.] στάντων τε ὀπίσω τοῦ κυρίου καὶ βρεχόντων τοὺς πόδας αὐτοῦ δάκρυσι πολλοῖς τοῖς ἀπὸ μετανοίας καὶ ἐπιστροφῆς ἐν συντρίψει καρδίας [ܒܬܒܪܐ ܕܠܒܐ] καὶ τοῖς θριξὶ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν ἐκμασσόντων διὰ
ܨܒ καρπῶν ἀξίων μετανοίας, τῶν ἔργων ἀγαθῶν, μεμνημένων τε καὶ τοῦ ῥητοῦ τοῦ λέγοντος ὅτι καὶ ἐντεῦθεν ἐξελεύσηι καὶ αἱ χεῖρές σου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς σου [Ier. 2,36], ἀδιαλείπτως τε καταφιλούντων τοὺς πόδας αὐτοῦ διὰ πολλῆς ἀγάπης ἀνυποκρίτου καὶ ἀλειφόντων αὐτοὺς μύρωι εἰς ὀσμὴν εὐωδίας τὴν γινομένην πρὸς αὐτοῖς δι' ἐπιστροφῆς, ἐρεῖ καὶ ὑπὲρ ὑμῶν ὁ κύριος ὁ πρᾶος καὶ ἐλεήμων πρὸς τοὺς ἐν ἑαυτοῖς γογγύζοντας, τοὺς διψύχους, τοὺς λεπρούς, τοὺς ὀλιγοπίστους καὶ οὐδὲν τοιοῦτον ποιοῦντας τῶι κυρίωι, τοὺς δικαιοῦντας ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, καθὼς καὶ πρὸς Σίμωνα τὸν λεπρὸν οὗ χάριν, λέγω ὑμῖν, ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι αἱ πολλαί, ὅτι ἠγαπήσατε πολύ· ὧι δὲ ὀλίγον ἀφίεται, καὶ ὀλίγον ἀγαπᾶι [Luc. 7, 47]. κἂν οὖν ὅροι τινὲς καὶ σχήματα καὶ πολιτεῖαι μετανοίας τεθῶσιν, ὅμως ἡ θερμὴ πίστις ἑκάστου καὶ ζῆλος ὁ βέβαιος καὶ πάγιος, μάλιστα καὶ ἔργων ἀγαθῶν προσεπιμαρτυρούντων αὐτοῖς τῶν τε πρὸ τοῦδε τοῦ μεγάλου πειρασμοῦ καὶ τῶν μετὰ τὸν πειρασμόν[1]), καὶ πολιτεία καθαρὰ ἡ ἐν Χριστῶι δυνατώτερα καὶ ἐπικρατέστερά εἰσιν πρὸς ὑγίειαν, καθάπερ καὶ ἡ γυνὴ ἡ αἱμορροίαι πεπληγμένη ἐν πολλῆι τῆι πίστει προσελθοῦσα προαπέλαβεν τὴν ὑγίειαν πρὸ τῆς τοῦ ἀρχισυναγώγου θυγατρός, ἁψαμένη τοῦ κυρίου [Matth. 9, 20 ff.]· δι' ὃ καὶ τοῖς ἐξοδεύουσιν[2]) χρὴ τοῖς μὲν κατηχουμένοις μεταδοῦναι τοῦ

---

1) Vgl. den 5. 7. und 9. Kanon von Ancyra.

2) Vgl. den 13. Kanon von Nicaea, sowie Basil. ep. 217 can. 73.

βαπτίσματος, τοῖς δὲ λαικοῖς τῆς κοινωνίας, ἐπιδειξαμένοις καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας.

ταῦτα δὲ καθόλου τοῖς τ' ἀπὸ τοῦ λαοῦ καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ κλήρου ܗܝܡ *ἐκπεπτωκόσιν, εἰ καὶ ὑμῖν ἀρέσκει, ἐπικρινέσθω, κἂν ἦι γεγραμμένον ὅτι δυνατοὶ δυνατῶς ἐτασθήσονται· ὁ γὰρ ἐλάχιστος συγγνωστός ἐστιν ἐλέους* [Sap. 6, 7] *καὶ ὧι παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν* [Luc. 12, 48]. *ἀλλ' ἀρκεῖ αὐτοῖς, τουτέστιν τοῖς ἀπὸ τοῦ κλήρου, ἡ ἄλλη προσεπιτίμησις ἡ τοῦ μηκέτι ἔχειν αὐτοὺς τὸ καύχημα τοῦ ἐφάπτεσθαι τῆς λειτουργίας, μὴ μόνον αὐτούς, ἀλλὰ μηδὲ τοὺς καταξιωθέντας τοῦ πνευματικοῦ χαρίσματος, ὕστερον δὲ ἐκπεπτωκότας, πλὴν ἐάν τις ἀναπαλαίσας καὶ τῆι οἰκείαι ἑαυτοῦ ὑπομονῆι νικήσηι*[1]*· ἀνεγκλήτους γὰρ εἶναι τοὺς προισταμένους τοῦ λαοῦ θέλει ὁ θεῖος λόγος*[2]*, καὶ τῶι διδάσκοντι σαφεστάτη καὶ ἀκριβεστάτη ἡ δι' ἔργων διδασκαλία*[3]*. αὐτὸς δ' ἔφη* [Matth. 5, 19] *ὃς δ' ἂν ποιήσηι καὶ διδάξηι, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῆι βασιλείαι τῶν οὐρανῶν. διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ὁ ἀπόστολος παραινεῖ τὸν Τιμόθεον λέγων μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω, ἀλλὰ τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγωι, ἐν ἀναστροφῆι, ἐν ἀγάπηι, ἐν πίστει, ἐν ἁγνείαι* [1 Tim. 4, 11. 12].

Es folgt, wiederum ohne Ziffer, der 14. Kanon, der also, wie der Zusammenhang lehrt, sich nur auf Kleriker bezieht: er verfügt daß ein mit Gewalt erzwungenes, mechanisches Vollziehen einer Opferhandlung oder ein physisches Versagen des Widerstandes nicht als 'Abfall' zu rechnen sei und der geistlichen Würde nicht beraube: im Gegenteil, solche seien als Confessoren anzusehen. Die Bestimmung ist der beste Commentar zu Eusebius KG 8, 3; der Sache nach stimmt sie mit dem dritten Kanon von Ancyra überein. Mit Recht ist vom Syrer der letzte [15.] Kanon weggelassen, der aus einer anderen Schrift des Petrus stammt und nichts mit der Bußpraxis der *lapsi* zu schaffen hat.

In den Oxforder Hss. lautet die Ueberschrift *τοῦ ἁγίου Πέτρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ μάρτυρος κανόνες φερόμενοι ἐν τῶι περὶ μετανοίας αὐτοῦ λόγωι.* Sie ist ebenso wie die des Syrers secundär: die echten Titel pflegen im Altertum unter das Buch gesetzt zu werden, und da bietet die syrische Uebersetzung

1) Die Bestimmungen des 1. und 2. Kanon von Ancyra sind schärfer.

2) Es ist wohl 1. Tim. 3, 2. 10 gemeint; vgl. auch den 9. nicaenischen Kanon: *τὸ γὰρ ἀνεπίληπτον ἐκδικεῖ* [= *vindicat*, Juristengriechisch] *ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

3) ܘܗܘ ܕܥܒܕ ܡܠܦܢܘܬܐ ܢܗܝܪܐ ܕܥܒܕܐ ܘܚܬܝܬܐ. Der unentbehrliche Zusatz ܕܥܒܕܐ steht von 1. Hand am Rande.

[p. ܩܡ]: *τέλος τῆς ἐπιστολῆς Πέτρου τοῦ ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ μάρτυρος περὶ τῶν ἐκπεπτωκότων ἐν τῶι διωγμῶι.* Es ist ein 'kanonischer Brief'. Solche Briefe werden von Bischöfen an Bischöfe gerichtet, sind aber nicht immer gleicher Art. Wenn Basilius von Caesarea in Kappadokien an Amphilochius von Ikonium in Pisidien oder Gregor von Nyssa an Letoios von Melitene schreiben[1]), so üben sie in dem sich entwickelnden Kirchenrecht die Thätigkeit der *iureconsulti*, oder wie man in Constantinopel sagte, der *prudentes* aus: sie interpretiren das geltende Recht, erörtern Schwierigkeiten, entwickeln leitende Grundsätze, aber alles nur berathend, die Briefe sind aus Anfragen entstanden[2]). Ob der empfangende Bischof die Rathschläge befolgen will oder nicht, steht bei ihm; rechtsverbindlich ist diese Geltung kanonischer Briefe an und für sich nicht. Etwas anderes ist es, wenn ein Metropolit an die ihm unterstellten Bischöfe Anweisungen erläßt: da spricht er mit der Autorität des 'Lehrers'.

Zu dieser Gattung gehören der Brief des 'großen' Dionysius an Kolon von Hermupolis[3]) und der vorliegende des Petrus. Er ist seiner Adresse beraubt, aber das im Syrischen erhaltene Prooemium zeigt daß er nicht an einen Einzelnen gerichtet, sondern ein Erlaß an alle oder eine größere Anzahl aegyptischer Bischöfe ist. Die Sprache ist autoritativ, doch wahrt ein verbindliches *εἰ καὶ ὑμῖν ἀρέσκει*, das gegen den Schluß [p. ܩܡܗ 3] eingestreut wird, den

---

1) Auf diese Briefe will ich Rechtshistoriker aufmerksam gemacht haben; sie sind durch Klarheit und Schärfe der Deductionen ausgezeichnet, und man merkt daß der Kirchenfürst römisches Recht und aristotelische Dialektik studirt und begriffen hat. Dagegen behandelt sein Bruder Gregor das Kirchenrecht nach den Principien der platonischen Psychologie; auch stoische Einflüsse machen sich geltend.

2) Basil. ep. 188 *ἀμέλει καὶ νῦν, οὐδέποτε λαβόντες ἐν φροντίδι τὰ ἐπερωτήματά σου, ἠναγκάσθημεν ἐπισκέψασθαι ἀκριβῶς καὶ εἴ τέ τι ἠκούσαμεν παρὰ τῶν πρεσβυτέρων, ἀναμνησθῆναι καὶ τὰ συγγενῆ ὧν ἐδιδάχθημεν, παρ᾽ ἑαυτῶν ἐπιλογίσασθαι.* 199 *ἐθαυμάσαμεν δέ σου τὴν φιλομάθειαν ὁμοῦ καὶ τὴν ταπεινοφροσύνην, ὅτι καὶ μαθεῖν καταδέχηι τὴν τοῦ διδάσκειν τάξιν πεπιστευμένος καὶ μανθάνειν παρ ἡμῶν, οἷς οὐδὲν μέγα πρόσεστι πρὸς γνῶσιν.*

3) *Κόλων*, nicht *Κόνων* ist die von der besten Ueberlieferung bei Eus. KG 6, 46² [BDMΣ^arm Synkell p. 704, 1] und den Kanonescodices [Pitra, iuris ecclesiast. graeci hist. et mon. 1, 546] bezeugte Namensform; der Fehler *Κόνων* ist sehr alt, da er sich schon bei Hieronymus [de uir. ill. 69] findet. In den Kanonessammlungen ist ein Stück des Briefes erhalten [The letters of Dionysius of Alexandria by Feltoe p. 59 ff.]; Pitra hat mit diesem andere, nicht hergehörige Stücke zusammengeflickt, unter die sie sich sogar der 12. Kanon von Nicaea verirrt hat.

Schein als seien die *συλλειτουργοί* collegial gleichstellt[1]). Das Schreiben ist bald nach Ostern 306 ausgefertigt[2]). Zahlreiche *lapsi* drängen sich zur Aufnahme[3]), ein sicheres Symptom daß die Verfolgung etwas nachließ. Einzelne erwirkten durch Confessoren[4]), daß es ihnen nicht als Abfall gerechnet wurde, wenn sie, ohne geopfert zu haben, die Behörden getäuscht hatten, als hätten sies gethan; im Großen und Ganzen waren die *lapsi* bis dahin nicht aufgenommen, sondern gehörten, wenn sie sich zur Buße gemeldet hatten, zur Kategorie der *προσκλαίοντες*, der untersten Stufe[5]). Während die 'Hörenden' [*ἀκροώμενοι*] und 'Knieenden' [*ὑποπίπτοντες*] in die Vorhalle und die Kirche selbst zugelassen wurden, standen diese an der äußersten Tür, heulend und flennend ob ihrer Sünde[6]). Petrus bestimmt daß alle die überhaupt sich gemeldet haben, wiederaufgenommen werden sollen; doch wird zu

---

1) Vgl. Dionysius an Kolon p. 62, 1 *συμβουλεύομεν.*

2) p. 23, 11 Routh *ἐπεὶ τοίνυν τέταρτον ἤδη πάσχα ἐπικατείληφε τὸν διωγμόν.*

3) p. 26, 2 *τοῖς αὐτομολήσασι . . . . νῦν δὲ εἰς μετάνοιαν ἐρχομένοις.*

4) p. 28, 9 *εἰ καί τισιν αὐτῶν συνεχώρησάν τινες τῶν ὁμολογησάντων.* Wie unbequem die Confessoren den Bischöfen werden konnten, ist aus den Briefen Cyprians bekannt.

5) p. 23, 16 *εἰ καὶ μὴ ἐξ ἀρχῆς παρεδέχθησαν διὰ τὴν παρακολουθήσασαν μεγίστην πτῶσιν . . . .* p. 24, 4 *ἤδη τινὲς τρίτον ἔτος ἔχουσι καταπενθοῦντες.* Das wird von denen gesagt, die schweren Foltern unterlegen sind, gilt also von den anderen *lapsi*, die schneller, zum Theil ohne Zwang abgefallen sind, erst recht.

6) Vgl. z. B. Basilius ep. 199 can. 22 *ἔστι δὲ ἐν τέσσαρσιν ἔτεσιν ὡρισμένη τοῖς πορνεύουσιν ἡ ἐπιτίμησις. χρὴ τῶι πρώτωι ἐκβάλλεσθαι τῶν προσευχῶν καὶ προσκλαίειν αὐτοὺς τῆι θύραι τῆς ἐκκλησίας· τῶι δευτέρωι δεχθῆναι εἰς ἀκρόασιν· τῶι τρίτωι εἰς μετάνοιαν· τῶι τετάρτωι εἰς σύστασιν μετὰ τοῦ λαοῦ, ἀπεχομένους τῆς προσφορᾶς· εἶτα αὐτοῖς ἐπιτρέπεσθαι τὴν κοινωνίαν τοῦ ἀγαθοῦ.* ep. 217 can. 56 der Mörder ist 20 Jahre ausgeschlossen, *τὰ δὲ εἴκοσι ἔτη οὕτως οἰκονομηθήσεται ἐπ' αὐτῶι. ἐν τέσσαρσιν ἔτεσιν προσκλαίειν ὀφείλει ἔξω τῆς θύρας ἑστὼς τοῦ εὐκτηρίου οἴκου καὶ τῶν εἰσιόντων πιστῶν δεόμενος εὐχὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ποιεῖσθαι, ἐξαγορεύων τὴν ἰδίαν παρανομίαν· μετὰ δὲ τὰ τέσσαρα ἔτη εἰς τοὺς ἀκροωμένους δεχθήσεται καὶ ἐν πέντε ἔτεσι μετ' αὐτῶν ἐξελεύσεται* [muß nach Verlesung des Evangeliums den Gottesdienst verlassen]. *ἐν ἑπτὰ ἔτεσι μετὰ τῶν ἐν ὑποπτώσει* [entspricht der Stufe der *μετάνοια*] *προσευχόμενος ἐξελεύσεται. ἐν τέσσαρσι συστήσεται μόνον τοῖς πιστοῖς, προσφορᾶς δὲ οὐ μεταλήψεται· πληρωθέντων δὲ τούτων μεθέξει τῶν ἁγιασμάτων.* Aehnlich can. 57—59. 64. 66. 75 [ausführliche Beschreibung der Stufen]. 77. 81—83, vgl. ferner den Brief des Gregor von Nyssa an Letoios. Die *πρόσκλαυσις* stammt aus der ältesten Zeit; sie kommt in der Legende vom Apostel Johannes und dem geretteten Jüngling vor [Clemens *Τίς ὁ σωιζόμενος πλούσιος* bei Euseb. KG 3, 23 p. 244, 3 ff. *αὐτὸν ἐπιστῆσαι τῆι ἐκκλησίαι*].

der bisherigen *πρόσκλαυσις* eine bestimmte, nach der Art des Abfalls verschieden normirte Frist zugeschlagen[1]), die sie noch als Büßer zu verbringen haben, d. h. als *ὑποπίπτοντες*: die Kategorie der Büßer steht sogar über den *ἀκροώμενοι*, geschweige denn über den *προσκλαίοντες*. Die Worte des Bischofs[2]) lassen keinen Zweifel darüber daß diese Normen die bisherige Praxis milderten, und daß das Nachlassen der Zucht auf Opposition bei den Rigoristen stieß. Und doch kann keine Rede davon sein, daß eine novatianische Strenge damals im aegyptischen Klerus Anhänger gehabt hätte; keine Spur deutet darauf hin, daß es in Aegypten Katharer gab. Die Principienfrage ob eine schwere nach der Taufe begangene Sünde von der Gemeinde verziehen werden könne, war auch im Orient längst gegen Novatian entschieden; Dionysius hatte scharf und bestimmt für Cornelius Partei ergriffen. Daraus daß er die *lapsi* zuließ, konnte an und für sich Petrus kein Vorwurf gemacht werden, und wenn er es bis 306 nicht getan hatte, so bedeutete die Aenderung nicht einen Wechsel der Prinzipien sondern der Taktik. Der Bericht des Epiphanius [68, 2] über den Streit des Petrus mit den Melitianern klärt alles auf. Auch nach ihm drängten sich die *lapsi*, wesentlich Angehörige der *militia* und des Klerus, denen die Verfolgung in erster Linie galt[3]), zur Rückkehr in die christliche Gemeinschaft; sie wenden sich mit Vorliebe an die Confessoren. Nun bricht ein Streit zwischen den Bischöfen aus; denn die Bischöfe hatten die Entscheidung über die Zulassung, und es ist bloße Confusion des Epiphanius, wenn er fortfährt von Confessoren zu reden. Petrus verficht die mildere Praxis: den *lapsi*, auch denen vom Klerus, soll eine bestimmte Frist der Buße gesetzt werden, damit sie nicht völlig dem Teufel anheimfallen. Damit wird, zum Anzeichen daß der Bericht auf genau orientirte Gewährsmänner zurückläuft, der kanonische Brief des Petrus seinem wesentlichen Inhalt nach wiedergegeben; in dem zweiten der nur syrisch erhaltenen Stücke [p. ܡܗ 1 ff.] findet sich auch die Clausel welche die Bestimmungen auf Laien und Kleriker zugleich erstreckt. Nur das eine hat Epiphanius ausgelassen, daß

1) p. 24, 5 *προσεπιτιμηθῆναι αὐτοῖς ἀπὸ τῆς προσελεύσεως καθ' ὑπόμνησιν* [von der Aufnahme unter die Büßer] *ἄλλας τεσσαράκοντα ἡμέρας*. p. 25, 4 *ἐπαρκέσει ἐνιαυτὸς πρὸς τῶι ἑτέρωι χρόνωι*. p. 28, 14 *ἑξάμηνος αὐτοῖς ἐπιτεθήσεται τῆς ἐν μετανοίαι ἐπιστροφῆς*.

2) Vgl. vor allem den scharfen Ausfall p. ܡܒ 7 ff.

3) Vgl. Euseb. KG 8, 2^5. 4^2. Lactant de mort. pers. 10, 4.

die Kleriker, die gewöhnlichen sowohl als die mit dem Charisma des h. Geistes bedachten, das sind die für Alexandrien charakteristischen christlichen Philosophen und Exegeten[1]), auch nach Petrus ihre Stellungen als Presbyter und Diakonen oder als Leiter kirchlicher Schulen einbüßen sollen, vorausgesetzt daß ihr Vergehn als Abfall aufgefaßt wird. Als Gegner des Petrus nennt Epiphanius Peleus, der 310 in den palaestinischen Bergwerken hingerichtet wurde, und Melitius; von beiden steht es fest daß sie Bischöfe waren[2]). Ihre Ansicht war [p. 718[a]]:

ἔφασκον δὲ, εἰ ἄρα [wenn überhaupt], *μετὰ τὸ παύσασθαι τὸν διωγμόν, μετὰ χρόνον ἱκανόν* [die längste der von Petrus normirten Zuschlagsfristen beträgt 3 Jahre], *δίδοσθαι τοῖς προειρημένοις μετάνοιαν* [in die Kategorie der Büßer versetzt werden] *ἐν καιρῶι γενομένης εἰρήνης*, ⟨*καὶ*⟩ *ἐὰν ἐπ' ἀληθείας μετανοήσωσι καὶ καρπὸν τῆς μετανοίας ἄξιον* [*αὐτῶν* Hss.] *ἐπιδείξωνται*, [*οὐ μὴν ἵνα ἕκαστος δεξιωθῆι ἐν τῶι ἰδίωι κλήρωι*], [*ἀλλὰ*] *μετὰ χρόνου διάστημα συνάγεσθαι ἐν τῆι ἐκκλησίαι καὶ ἐν τῆι κοινωνίαι* [*ἐν τῶι* ⟨*λαικῶι*⟩ *τάγματι καὶ οὐκ ἐν κλήροις*][3]).

Die Rigoristen wollten also während der Verfolgung die *lapsi* nicht unter die Büßer aufnehmen; ihnen leuchtete die Taktik nicht ein, mit der thatsächlich die Kirche ihre Schlachten geschlagen und gewonnen hat, daß muthige Heißsporne und charakterfeste Menschen von stahlharten Nerven die Heldenthaten

---

1) Vgl. die Legende von Origenes Eus. KG 6, 2[11]. Nach Origenes sind *σοφία* und *γνῶσις* die vornehmsten Charismata: comm. in Ioann. 13, 354. 2, 157. c. Cels. 3, 46. 6, 13. Dazu gehört die Askese, oder wie Euseb sagt der *προφητικὸς βίος* [DE 5 prooem. 25. 9, 14[6] KG 2, 17[5]], die *πολιτεία κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*: vgl. die Charakteristik des Presbyters Achillas, wahrscheinlich des Arianers, KG 7, 32[30] *τῆς ἱερᾶς πίστεως τὸ διδασκαλεῖον ἐγκεχειρισμένος, οὐδενὸς ἧττον σπανιώτατον φιλοσοφίας ἔργον καὶ πολιτείας εὐαγγελικῆς τρόπον γνήσιον ἐπιδεδειγμένος*. Denn die größeren Charismata sind an die Askese gebunden, vgl. Athanas. Brief an Amun p. 961[a]. Uebrigens zeigt die Stelle des Petrus deutlich, daß in dieser Zeit das 'Charisma der Weisheit und Erkenntniß' dem Klerus, man muß gradezu sagen den Presbytern, reservirt ist.

2) Ueber Peleus Eus. KG 8, 13[5]. de mart. Pal. 13; die Erzählung in der längeren Recension [Eusebius history of the martyrs in Palestine by Cureton p. ܨܦ = Violet TU 14, 105] ist durch die Schuld des syrischen Uebersetzers verwirrt. Das Datum des 9. September gehört zum Martyrium des Silvanus von Gaza, vgl. das s. g. syrische Martyrologium. Melitius war Bischof von Lykopolis nach der Liste des melitianischen Klerus Athanas. Apol. 71.

3) Die eingeklammerten Worte sind eine den Zusammenhang störende Randbemerkung, die zu dem Referat über Petrus gehört, in dem, wie im Text gesagt ist, diese Bestimmung vermißt wird. Sie läßt sich nach *μηδὲ τὸν κλῆρον* p. 132, 15 Dind. einschalten.

vollbringen sollten, während die große Masse davonlief, um beim Abflauen der Verfolgung die leeren Cadres wieder zu füllen. Sie meinten, diesem Abfall auf Zeit müsse, so lange die Verfolgung dauere, durch Strenge gesteuert werden [p. 717[d]]:

τῶν μὲν λεγόντων τοὺς ἅπαξ παραπεσόντας καὶ ἀρνησαμένους καὶ ἐν ἀνδρειότητι μὴ παραμείναντας μηδὲ ⟨πάλιν⟩ ἀγωνισαμένους μὴ δεῖν ἀξιοῦσθαι εἰς μετάνοιαν, ἵνα μὴ καὶ οἱ ἔτι περιλειφθέντες, ἔλαττον φροντίσαντες τῆς ἐπιτιμίας διὰ τὴν τοιαύτην θᾶττον γενομένην αὐτοῖς συγχώρησιν, ἐκτραπῶσι καὶ εἰς ἐπαρνησιθείαν καὶ ἀθεμιτουργίαν Ἑλληνισμοῦ [Greuel des Heidentums = Opfer] *ἔλθωσιν.*

Auch der alte Streit, ob Flucht und Loskauf erlaubt seien, lebte wieder auf. Petrus setzt fest daß keines von beiden als Abfall anzusehn, darum die Gemeinschaft nicht zu verweigern sei[1]); aber seine ausführliche Motivirung verräth daß die Rigoristen oder, wie jetzt wohl gesagt werden darf, die Melitianer dies bestritten. Interessanter ist eine andere Controverse. Der Bischof wendet sich mit einer Schärfe die erbitterte Gegensätze verräth, gegen solche welche das Martyrium herausfordern, statt es an sich herankommen zu lassen. Das sei in der ersten Zeit gerechtfertigt gewesen, als es galt die zaghaften mit fortzureißen[2]); jetzt, wo die Verfolgung in Zuckungen liege und nachlasse, sei es unchristlich sich in Versuchung zu stürzen und neues Unheil über die Brüder heraufzubeschwören[3]). Freilich, die Gemeinschaft soll derartigen Wagehälsen nicht versagt werden, wie auch denen nicht, die durch freiwilliges Bekennen zum Christentum sich Gefängniß und Folter zuziehen um einen früheren Abfall wieder gut zu machen[4]). Kleriker indeß, die ihre Gemeinde ver-

---

1) p. 39, 18 ff. Einige Stellen sind nach dem Syrer zu verbessern. Er hat p. 40, 9 richtig gelesen *ἐφάνησαν γὰρ παρ' ἐ κ ε ί ν ο υ ς* [anders als jene, *ἐκείνοις* die griechischen HSS] *τῶι θεῶι δουλεύοντες, τὰ ἀργύρια μισήσαντες.* p. 40, 15 quält sich Routh vergeblich mit *μετὰ π λ η σ μ ο ν ῆ ς ἀπολυθέντας* ab; die Uebersetzung [p. ܡܣ 25] ܡܦܝܣܢܘܬܐ ergiebt das ursprüngliche *πεισμονῆς.* p. 43, 11 f. läßt der Syrer das Glossem *μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρώιδην* aus.

2) p. 37, 13 ff.; p. 37, 14 ist mit dem Syrer zu lesen *περιεστῶτες* [*εἰς*] *τὸ δικαστήριον.* Die Ausführungen des Petrus sind mit Euseb. de mart. Pal. 2 zusammenzuhalten.

3) p. 32, 5 *καὶ τοῖς δὲ ὡς ἂν ἐξ ὕπνου* [ε]*αὐτοῖς* [ܡܢ ܢܦܫܗܘܢ der Syrer] *παραπηδῶσιν εἰς τὸν ἀγῶνα ὠδίνοντα καὶ μέλλοντα ἐκλῦσαι* [*ἑλκύσαι* Hs.; p. 31, 5 liest der Syrer für *ἑλκύσαντες* falsch *ἐκλύσαντες*], *ἑαυτοῖς δὲ πειρασμὸν ἐπισπασαμένοις θαλαττομαχίας καὶ πολλῆς κυματώσεως, μᾶλλον δὲ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς προσεκκαίουσιν ἄνθρακας ἁμαρτωλῶν.*

4) p. 31, 10 übersetzt der Syrer [p. ܡܝ 20] ܠܗܘܢ ܕܝܢ ܕܐܫܬܠܡܘ ܘܢܦܠܘ: ܠܗܘ
ܢܦܫܗܘܢ ܕܝܢ ܗܘܐ ܡܣܢܐ ܐܠܨܘ ܘܠܗܘ ܠܗܘܢ ܐܬܡܪܩܘ ܘܡܢ ܡܩܪܒ ܕܒܬܫܥܝܬܐ ܐܡܪܘܢ ܐܠܗܐ

lassen um nach einem Abfall 'den Kampf wieder aufzunehmen', gehen ihres Amts verlustig: hier wird der Bischof grob [p. 36, 9 ff.] *ὅθεν οἱ ἐν τῆι εἱρκτῆι ἐπιδικαζόμενοι τῆς λειτουργίας, ἐκπεπτωκότες καὶ ἀναπαλαίσαντες, πάνυ ἀναισθητοῦσιν.* Man bekommt einen Einblick in die Desorganisation welche die Verfolgung und der Fanatismus der Rigoristen in den Gemeinden anrichtete.

Die Kanones des Petrus reden noch nicht von einem Schisma, obgleich es deutlich im Anzuge ist; dagegen verräth der Brief den die vier Bischöfe aus dem Gefängniß an Melitius richten [Nr. 26 der Sammlung des Theodosius Diaconus], daß er sich von der Großkirche losgesagt hat. Sie machen ihm Vorwürfe daß er in ihren Gemeinden Ordinationen vorgenommen habe ohne sie zu fragen, ohne auf die 'Ehre', d. h. die Suprematie des alexandrinischen Bischofs Rücksicht zu nehmen. Die auf den Brief folgende Erzählung berichtet daß Melitius sich um den Brief nicht gekümmert habe, den Brief den vier Bischöfe und Confessoren an ihn gerichtet hatten. Das ist so unerhört, daß es nur als Symptom des Schismas aufgefaßt werden kann. Jene nennen ihn noch Bischof, würdigen ihn des brieflichen Verkehrs, haben also die Gemeinschaft nicht gekündigt: er hat den Bruch vollzogen, schon ehe er das Schreiben erhielt, und seine Ordinationen sind nicht die Ursache, sondern die Folge des Schismas. Nach Athanasius brach es im alexandrinischen Jahr 305/6 aus[1], bald nach Ostern

[illegible]; danach ist der griechische Text zu verbessern: *τοῖς δὲ παραδεδομένοις καὶ ἐκπεπτωκόσιν, ε ἰ ς ἑ α υ τ ο ὺ ς δ ὲ* [*ἐσθ' οὕτωσ τε* Hss.] <*ἀθρόως ἐπιστρέφουσιν*> *αὐτοῖς* [*ἑαυτοῖς* Hss.] <*τε*> *προσεληλυθόσιν εἰς τὸν ἀγῶνα καὶ ὁμολογοῦσιν εἶναι Χριστιανοῖς ἐμβεβλημένοις* [*τε*] *ἐν τῆι φυλακῆι κτλ.* p. 37, 6 *ἵνα μή τινες ἐκπεσόντες προφασίζωνται ὡς ἂν διὰ τὴν ἀφορμὴν τ ῆ ς ἐ π ι τ ι μ ί α ς ὑπεκλελυμένοι* liest der Syrer *διὰ τὴν ἀφορμὴν τ ο ῦ κ α ν ό ν ο ς ἤ γ ο υ ν τ ῆ ς ἐ π ι τ ι μ ί α ς*: es ist also *τοῦ κανόνος* für das Glossem *τῆς ἐπιτιμίας* einzusetzen.

1) Athan. ep. ad. episc. Aeg. et Lib. 22 p. 293a *οὐ γὰρ ὀλίγος ἐστὶν ὁ χρόνος· οἱ μὲν* [die Melitianer] *πρὸ πεντήκοντα καὶ πέντε ἐτῶν σχισματικοὶ γεγόνασιν· οἱ δὲ* [die Arianer] *πρὸ τριάκοντα καὶ ἓξ ἐτῶν ἀπεδείχθησαν αἱρετικοὶ καὶ τῆς ἐκκλησίας ἀπεβλήθησαν ἐκ κρίσεως πάσης τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου.* Für Athanasius giebt es nur eine oekumenische Synode, die von Nicaea: das zweite Intervall ist also auf das alexandrinische Jahr 324/325 gestellt. Somit ergiebt das erste 305/306. Hier setzt Athanasius den Beginn des Schismas richtig an, weil der Zeitraum möglichst groß werden soll. Apolog. ad Ar. 59 soll das Schisma als ein gänzlich unberechtigtes hingestellt werden; da hat Petrus den Melitius als ein schlechtes Subject verurteilt und dieser rebellirt ohne auch nur einen Versuch der Vertheidigung zu wagen; das Schisma wird zur Folge statt zur Ursache der Excommunication gemacht. Wenns die Polemik verlangte, hat der große Kirchenfürst sich nie gescheut mit verschiedenem Maß zu messen.

306 erließ Petrus seine Kanones. Die Vermuthung drängt sich auf, daß Meletius abfiel, weil er diesen Bestimmungen nicht nachkommen wollte, und nicht nur mit Petrus sondern auch mit sämmtlichen Bischöfen die zu ihm hielten, brach: er organisirte neue Gemeinden.

Die Namen der vier Bischöfe stehn am Kopf des Briefs, der griechisch lauten würde: *Ἡσύχιος Παχώμιος Θεόδωρος Φιλέας Μελιτίωι τῶι ἀγαπητῶι καὶ συλλειτουργῶι ἐν κυρίωι χαίρειν*: sie erlitten mit Presbytern und Diakonen zu Alexandrien im Gefängniß das Martyrium. Dieselben erscheinen bei Eusebius in dem Katalog der hervorragenden Kleriker [KG 8, 13⁷] die den Verfolgungen von 303—311 und 311/312 zum Opfer gefallen waren: *τῶν δ' ἐπ' Ἀλεξανδρείας καθ' ὅλης τε Αἰγύπτου καὶ Θηβαΐδος διαπρεπῶς τελειωθέντων πρῶτος Πέτρος, αὐτῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος . . . ἀναγεγράφθω καὶ τῶν σὺν αὐτῶι πρεσβυτέρων Φαῦστος καὶ Δῖος καὶ Ἀμμώνιος, τέλειοι Χριστοῦ μάρτυρες, Φιλέας τε καὶ Ἡσύχιος καὶ Παχύμιος καὶ Θεόδωρος, τῶν ἀμφὶ τὴν Αἴγυπτον ἐκκλησιῶν ἐπίσκοποι.* Es ist verkehrt aus der Zusammenstellung des Katalogs chronologische Schlüsse zu ziehn und die vier Bischöfe mit denen zu identificiren, die nach 9, 6² im Jahr 311 mit Petrus zusammen hingerichtet wurden [1]). Das wird schon durch Euseb selber ausgeschlossen; da er die hervorragenden Märtyrer geistlichen Standes nennen will, muß man bei dem Namen Phileas an Phileas von Thmuis denken, dessen Ende er berichtet [8, 9⁷ f.] [2]), aus dessen

Uebrigens ist die Stelle im Brief an die aegyptischen und libyschen Bischöfe 360/1 oder 361/2 geschrieben. Daß das zu anderen zeitlichen Indicien des Briefs nicht paßt, ist richtig: aber er ist, wie die meisten Schriften des Athanasius aus dieser Periode, kein einheitliches Werk. Ich komme darauf zurück.

1) *κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον καὶ Πέτρος τῶν κατ' Ἀλεξάνδρειαν παροικιῶν προστὰς ἐπιφανέστατα . . . . ἐξ οὐδεμιᾶς ἀνάρπαστος γεγονὼς αἰτίας, μηδεμιᾶς προλαβούσης προσδοκίας, ἀθρόως οὕτως καὶ ἀλόγως, ὡς ἂν Μαξιμίνου προστάξαντος, τὴν κεφαλὴν ἀποτέμνεται, σὺν αὐτῶι δὲ καὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον ἐπισκόπων ἄλλοι πλείους ταὐτὸν ὑπομένουσιν.*

2) Die Acta des Phileas und Philoromus, die Combefis in den Illustrium Christi martyrum lecti triumphi Paris 1660 p. 145 ff. abgedruckt hat, sind schon vor der Publication von Valois [zu Eus. KG 8, 9⁷] als fingirt erkannt. Mit den lateinischen Acten bei Ruinart 3 p. 138 ff. [Augsburger Ausgabe von 1803] steht es um kein Haar besser. Sie schreiben ganze Stücke aus Rufins Uebersetzung des Eusebius ab mitsammt einem groben Mißverständniß. Euseb sagt von Philoromus 8, 9⁷ *ἀρχήν τινα οὐ τὴν τυχοῦσαν τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν βασιλικῆς διοικήσεως ἐγκεχειρισμένος, ὃς μετὰ τοῦ ἀξιώματος καὶ τῆς Ῥωμαικῆς τιμῆς, ὑπὸ στρατιώταις δορυφορούμενος, ἑκάστης ἀνεκρίνετο ἡμέρας* d. h. er war *procurator* oder *rationalis ad dioecesim Alexandriae* und wurde, wenn er verhört wurde — Valois hat die Stelle falsch verstanden —, militärisch escortirt: es war eine

Brief an seine Gemeinde er ein langes Excerpt mitgeteilt hat [8, 10² ff.]; diese Erzählungen aber können nicht in das Jahr 311 verlegt werden. Zum Ueberfluß läßt sich auch noch erweisen, daß das Ende der von Euseb genannten Presbyter ebenfalls von dem des Petrus zu trennen ist. Das syrische, oder wie ich meine, das constantinopler Martyrologium [Journ. of sacred lett. 8 [1866], 45 ff.] setzt das Gedächtniß des Petrus von Alexandrien auf den 24. November, das 'des Presbyters Faustus, des Ammonius und anderer zwanzig' auf den 8. September. Es kann also als ziemlich sicher betrachtet werden, daß die vier Bischöfe 306 hingerichtet wurden. Sofort nach ihrem Tode erschien Melitius in Alexandrien und übertrug das Schisma dorthin; doch dauerte es noch geraume Zeit, bis Petrus die Consequenzen zog. Es ist nöthig den in Nr. 26 der Sammlung des Theodosius Diaconus auf den Brief der Bischöfe folgenden Bericht mit sammt dem Brief des Petrus an die Gemeinde von Alexandrien, der den Bericht belegen soll, herzusetzen; für dies Stück liegt die genaue Abschrift Batiffols [Byz. Zeitschr. 10, 131 f.] vor:

hanc epistulam postquam suscepit, eiecit [1]) *et nec rescripsit nec ad eos perrexit ad carcerem nec ad beatum Petrum iit. omnibus autem his episcopis, presbyteris ac diaconibus Alexandrie aput carcerem martyrium passis, ingressus est statim Alexandriam. erat autem in ciuitate quidam Isidorus nomine, moribus turbulentus, doctoris habens desiderium,* [2]) *et Arrius quidam habitum portans pietatis,* [3]) *et ipse doctoris desiderium habens. hii[s] postquam cognouerunt cupiditatem Meletii et quid esset quod requireret, succurrentes ei* * * [4]) *inuidentes scilicet pontificatum beati Petri, ut* [*ei* Hs. verbessert von Maffei] *cognoscatur*

Ehre die seiner Stellung galt. Daraus machen Rufin und die ihn abschreibenden lateinischen Acta *quidam uir turmam agens militum Romanorum, Filoromus nomine.* Das genügt um auch diese Acten als litterarische Fiction zu erweisen.

1) *eiecit* = ἐξέβαλεν 'er verwarf ihn'.

2) διδασκάλου πόθον ἔχων giebt keinen Sinn. Aber wie εἴδωλον und εἰδωλεῖον häufig verwechselt werden, so wird in διδασκάλου stecken διδασκαλείου, der beliebte Ausdruck für die Sondergemeinde.

3) σχῆμα φορῶν εὐσεβείας. Rufin 10, 1 *uir specie et forma magis quam uirtute religiosus.* Epiphanius [69, 3 p. 729ᵃ] ἡμιφόριον γὰρ ὁ τοιοῦτος ἀεὶ καὶ κολοβίωνα ἐνδιδυσκόμενος zeigt daß die ἐξωμίς des christlichen Philosophen gemeint ist, vgl. Eus. de mart. Pal. 11, 19.

4) Die Lücke muß angesetzt werden 1) weil das Subject wiederholt wird, 2) weil die Kola *postquam cognouerunt — requireret* und *ut cognoscatur — Meletii* nicht in der derselben Periode stehn können. Das zweite Kolon entspricht der Wendung des Petrus τεκμήριον τῆς φιλοπρωτείας αὐτοῦ = *indicium suae cupiditatis in principatu.*

concupiscentia Meletii [so Maffei für *concupiscentiam electii*], *presbyteros* ⟨*et*⟩ *quibus dederat potestatem beatus Petrus de paroecia uisitare Alexandriam,*[1]) *latente*⟨*s*⟩ [verbessert von Maffei] *Melitio demonstrauerunt Isidorus et Arrius. commendans eis occasionem Meletius separauit eos et ordinauit ipse duos, unum in carcere et alio [= alium] in metallo.*

[initium epistule domini Petri episcopi Alexandrie]

his agnitis beatus Petrus cum multa patientia populo scripsit Alexandrino epistulam hoc modo:

Petrus in fide dei stabilitis dilectis ff. [= fratribus] b(enedictis) in domino salutem. quoniam cognoui[t] Meletium nihil p(er) utilitatem, cui nec beatissimorum episcoporum [h]ac martyrum epistula non placuit, sed insuper[2]) *ingressus nostram paroeciam tantum sibi assumpsisse, ut etiam ex mea auctoritate[m] presbyteros et quibus permissum erat egentes uisitare, conaretur separare et, inditium sue cupiditatis in principatu, quoddam [= quosdam] sibi ordinasse in carcere et metallo [modo* Hs.*], illo [= illud] obseruate ne ei communicetis, donec coeam [coram* Hs.*] illi*⟨*c*⟩ *cum sapientibus uiris et uideam que sunt que cogitauit. ualete.*

Trotz aller Kürze und obgleich manches fehlt, entrollt sich ein lebendiges Bild der Situation. Die Verfolgung muß, wenigstens in Alexandrien, neu eingesetzt haben; die Presbyter und die aus den Laien ausgewählten Armenpfleger halten sich versteckt; Petrus natürlich auch. Nicht einmal ein fremder Bischof kennt jene Schlupfwinkel; sie mußten Meletius verrathen werden, aber — das ist bezeichnend für die Stimmung — er dringt mit seinem Schisma sofort durch. Dann überspringt der Bericht, schwerlich ohne Absicht, ein neues Moment: Melitius wurde ver-

---

1) <*et*> habe ich nach der Parallelstelle im Brief des Petrus eingesetzt. Es sind Laien — *ἀπὸ τῆς παροικίας* ist Gegensatz zu *ἀπὸ τοῦ κλήρου* —, welche die Diakonen vertreten und unterstützen. Eine solche Stellung nahm Seleukos in Caesarea ein [Eus. de mart. Pal. 11, 22]: *μετὰ τὴν τῆς στρατείας ἀπαλλαγὴν ζηλωτὴν ἑαυτὸν καταστήσας τῶν τῆς θεοσεβείας ἀσκητῶν, ὀρφανῶν .. καὶ χηρῶν .. τῶν τε ἐν πενίαις καὶ ἀσθενείαις ἀπερριμμένων ἐπίσκοπος ὥσπερ καὶ ἐπίκουρος .. ἀναπέφανται.* Er war kein Kleriker; die längere Recension [Anal. Boll. 16, 130] stellt ihn ausdrücklich dem Presbyter Pamphilos und dem Diakonen Valens gegenüber. Vgl. auch Basil. ep. 217 can. 51 *τὸ κατὰ τοὺς κληρικοὺς ἀδιορίστως οἱ κανόνες ἐξέθεντο κελεύσαντες μίαν ἐπὶ τοῖς παραπεσοῦσιν ὁρίζεσθαι τιμωρίαν, τὴν ἔκπτωσιν τῆς ὑπηρεσίας, εἴτε ἐν βαθμῶι τυγχάνοιεν εἴτε καὶ ἀχειροθέτωι ὑπηρεσίαι προσκαρτεροῖεν.*

2) Griechisch etwa *οὐδεμίαν διὰ χρείαν, ὧι γε οὐκ ἤρεσεν οὐδὲ τῶν μακαριωτάτων ἐπισκόπων καὶ μαρτύρων ἡ ἐπιστολή, ἀλλ᾽ ἐκ περιττοῦ . . . .*

haftet und in die Bergwerke transportirt, und zwar in die palaestinischen, nach Phaeno wie Epiphanius berichtet [1]). Mit der Glorie des Confessors geschmückt, wagte er es zwei Bischöfe zu ordiniren; das muß am Schluß des Berichts gemeint sein, da, wenn sichs um Presbyter oder Diakonen handelte, die geringe Zahl unverständlich wäre.

Euseb [KG 8, 12⁸ff.] bezeichnet es als eine neue Phase der Verfolgung, daß ein kaiserliches Edict an Stelle der Todesurteile die *deportatio in metallum* setzte. Das erste derartige Urteil das sich nachweisen läßt, datirt vom 2. April 307, im folgenden Jahr erscheinen zuerst in Eusebs palaestinischen Märtyrern die Transporte aegyptischer Confessoren durch Palaestina [2]). In eines dieser beiden Jahre wird die Conferenz von Klerikern und Quasiklerikern zu setzen sein, die Petrus in dem Schreiben an die alexandrinische Gemeinde ankündigt. Die vorläufige Ausschließung des Melitius verräth daß er zu energischem Vorgehn entschlossen war und auf Melitius Deportation keine Rücksicht nehmen wollte: seine Suprematie war durch die letzten Ordinationen des Melitius in Frage gestellt. Auch der alexandrinische Bischof pflegte solche Excommunicationen einer Synode der aegyptischen Bischöfe vorzulegen; eine solche zu berufen war damals allerdings unmöglich, und wenn Athanasius [3]) es behauptet, so wird er durch Petrus selbst widerlegt. Er will den Fall 'weisen Männern' vorlegen, ein Consilium berufen, das in der Notlage eine Bischofsconferenz ersetzen kann. Nach Athanasius wäre Melitius vieler Gesetzwidrigkeiten und des Opferns überführt worden. Die 'Gesetzwidrigkeiten' sind die schismatischen Ordinationen; ob schon Petrus oder erst Athanasius den anderen, damals geläufigsten und gehässigsten Vorwurf dem Gegner angehängt hat, läßt sich nicht ausmachen, ist auch einerlei: um seinetwillen ist Meletius nicht ausgestoßen

1) 69, 3 p. 719ᵃ. Die Verquickung der Deportation des Melitius mit dem Martyrium des Petrus kommt auf Epiphanius eigene Rechnung; nach dem Toleranzedict von 311 sind bis zur s. g. licinianischen Verfolgung keine Christen verschickt.

2) de mart. Pal. 7, 1 ff. 8, 1. Das Martyrium des Aedesios [5] ist vorweg genommen.

3) Apolog. 59 *Πέτρος παρ' ἡμῖν πρὸ τοῦ διωγμοῦ γέγονεν ἐπίσκοπος, ἐν δὲ τῶι διωγμῶι καὶ ἐμαρτύρησεν. οὗτος Μελίτιον, ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου λεγόμενον ἐπίσκοπον, ἐπὶ πολλαῖς ἐλεγχθέντα παρανομίαις καὶ θυσίαι, ἐν κοινῆι συνόδωι τῶν ἐπισκόπων καθεῖλεν. ἀλλὰ Μελίτιος οὐ πρὸς ἑτέραν σύνοδον κατέφυγεν οὐδὲ ἐσπούδασεν ἀπολογήσασθαι τοῖς μετὰ ταῦτα, σχίσμα δὲ πεποίηκε καὶ ἀντὶ Χριστιανῶν Μελιτιανοὶ μέχρι νῦν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὀνομάζονται.*

und Epiphanius Gewährsmänner wissen nichts von ihm. Dagegen ist das Zeugniß des Sozomenos wertvoll, daß Petrus nicht einmal die Taufen des von Meletius ordinirten Klerus anerkannte,[1]) um scharf und deutlich zu zeigen daß diese Ordinationen ungültig seien.

Unter den Deportirten in Palaestina nahm Melitius Anhang reißend zu[2]). Lange Zeit, ehe 310 der Statthalter von Palaestina dazwischen fuhr, erfreuten sich die Verschickten einer ziemlichen Bewegungsfreiheit; sie richteten sich sogar Kirchen ein und verstatteten sich den Luxus sich untereinander zu zanken. Stand an einem Haus die Inschrift 'katholische Kirche', so prangte an dem anderen der Titel 'Kirche der Märtyrer'. Im Sommer 311 kehrten alle zurück; die Melitianer waren weniger denn je geneigt, sich denen zu unterwerfen, die zu Hause geblieben waren, und die Aufnahme in eine Gemeinschaft nachzusuchen, von der sie mit Stolz sich losgesagt hatten. Die im Herbst 311 sich erneuernde Verfolgung traf die aegyptische Kirche gespalten[3]).

Dem Bild zu dem ich versucht habe die überlieferten Thatsachen zusammenzuordnen, fehlt noch der Hintergrund, die Rechtsstellung des alexandrinischen Bischofs. Der sechste nicaenische Kanon erklärt es als 'altes Gewohnheitsrecht, daß der Bischof von Alexandrien das Regiment über Aegypten, Libyen und die Pentapolis führt'[4]). Das Wesentliche von dieser Suprematie ist das Recht in dem angegebenen Gebiet sämmtliche Bischöfe zu ordiniren, in allen kirchlichen Processen als oberste Instanz zu

---

1) Soz. 1, 15² [aus Sabinus] *Πέτρου τοὺς Μελιτίου σπουδαστὰς ἀποκηρύξαντος καὶ τὸ αὐτῶν βάπτισμα μὴ προσιεμένου.* Vgl. die Auseinandersetzungen des Basilius ep. 188 can. 1, besonders das Raisonnement p. 270ᵃ.

2) Epiphanius Bericht [69, 3 p. 719ᵃ ff.] schildert diese Verhältnisse sehr anschaulich; man muß nur das Martyrium des Petrus hinausthun [s. S. 179¹]. Der Passus *καὶ ὠικοδόμει ἐκκλησίας ἰδίας, καὶ οὔτε οὗτοι τούτοις ἐκοινώνουν οὔτε ἐκεῖνοι τούτοις, ἐπέγραφον δὲ ἕκαστος ἐν τῆι ἰδίαι ἐκκλησίαι, οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ Πέτρου [διαδεξάμενοι] ἔχοντες τὰς οὔσας ἀρχαίας ἐκκλησίας ὅτι 'ἐκκλησία καθολική', οἱ δὲ ἀπὸ Μελετίου 'ἐκκλησία μαρτύρων'* wird durch Euseb. de mart. Pal. 13, 1 erklärt *ἀμφὶ τὰ ἐν Παλαιστίνηι χαλκοῦ μέταλλα οὐκ ὀλίγης ὁμολογητῶν συγκεκροτημένης πληθύος πολλῆι τε τῆι παρρησίαι χρωμένων, ὡς καὶ οἴκους εἰς ἐκκλησίας δείμασθαι.* Die Anspielungen [12] *τὰς τῶν πολλῶν φιλαρχίας ἀκρίτους τε καὶ ἐκθέσμους χειροτονίας καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς ὁμολογηταῖς σχίσματα* zielen auf die Melitianer.

3) Das ist der Sinn der von Epiphanius 68, 3 p. 718ᶜ ff. erzählten Anekdote.

4) *Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτωι καὶ Λιβύηι καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν ἐν Ἀλεξανδρείαι ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῶι ἐν τῆι Ῥώμηι ἐπισκόπωι τοῦτο σύνηθές ἐστιν.*

fungiren und disciplinare Vorschriften, wie es z. B. die Bußkanones des Petrus sind, zu erlassen; die Ausnahmestellung besteht darin daß diese Suprematie sich über mehrere politische Provinzen erstreckt [1]). Der Kanon bezeugt ausdrücklich daß sie nicht erst durch die nicaenische Synode geschaffen, sondern von ihr nur bestätigt ist; damit ist aber nicht gesagt, daß ihr Ursprung und ihre Formen in allen Provinzen die gleichen waren. Zunächst muß die Pentapolis oder wie man auch sagen kann, Oberlibyen oder *Libya secunda*, für sich gestellt werden. Die Provinz gehörte in früherer Zeit zu Kreta und ist erst durch die diocletianische Reichseinteilung ein selbständiger Teil der Dioecese *Oriens* geworden. Noch in den Zeiten des Synesius, am Anfang des 5. Jahrhunderts, ist der Bischof der Metropolis Ptolemais zwar dem alexandrinischen Patriarchen unterstellt, aber den Bischöfen der Provinz gegenüber Metropolit [2]). Basileides, an den im 3. Jahrhundert der große Dionysius einen kanonischen Brief [Feltoe p. 91 ff.] richtet, heißt bei Euseb [KG 7, 26[3]] 'der Bischof der Gemeinden in der Pentapolis', was deutlich auf eine metropolitane Stellung hinweist. Aus den höflichen Formen in denen Dionysius Schreiben sich bewegt [3]), läßt sich nicht entnehmen, ob er eine Suprematie über den *συλλειτουργός* besaß oder nicht: sie können der Ausdruck der Gleichberechtigung, aber auch christliche *ταπεινοφροσύνη* sein. Zu bedenken ist jedenfalls, daß die Pentapolis zur Zeit des Dionysius politisch in gar keinen Beziehungen zu dem Vicekönigthum Aegypten stand: möglich ist, daß der Kampf gegen Sabellius Dionysius die Handhabe geboten hat die Pentapolis in seine Machtsphäre einzubeziehen. Dagegen hat das eigentliche Libyen, auch das trockene oder das untere oder das erste genannt, immer zu Aegypten gehört, und die Suprematie

1) Lübeck, Reichseinteilung und kirchl. Hierarchie 110 ff. 115 ff.

2) Lübeck a. a. O. 121 ff. Ptolemais war die Metropole schon zur Zeit des nicaenischen Concils. Nur so ist es zu erklären, daß der Arianer Secundus bald Bischof von Ptolemais [Synodalschreiben von Nicaea Sokrat. 1, 9[4]], bald 'der Pentapolit' [Athan. epist. ad episc. Aeg. et lib. 7. 19 Hist. Arian. 65] genannt wird. In den Subscriptionen des nicaenischen Concils pflegt die Metropole an der Spitze jeder Provinz zu stehen; Ptolemais fehlt bei Oberlibyen, weil Secundus nicht unterschrieben hatte.

3) p. 105 Feltoe *ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς μετὰ πάσης ἁπλότητος προσῆκον ἡμᾶς ἀλλήλοις διαλέγεσθαι, εἰς κοινὸν τὴν διάνοιαν ἐμαυτοῦ ἐξέθηκα· ἣν ἐπικρίνας καὶ σύ, συνετώτατέ μου υἱέ, ὅ τι ἄν σοι φανῆι βέλτιον ἢ καὶ οὕτως ἔχειν δοκιμάζῃς, περὶ αὐτῶν ἀντιγράψεις.* Für eine metropolitane Stellung des Basilides spricht p. 95 *ἀκριβῆ δὲ ὅρον ἐπιτιθέναι ζητεῖς.*

Alexandriens war von vorn herein gegeben. Wie aber im Einzelnen das Kirchenregiment in der Provinz geordnet war, ist unbekannt, und Analogieschlüsse sind schon darum gefährlich, weil bei dem Mangel an Städten hier besondere Verhältnisse obwalteten. Von einem Vorrang des Bischofs von Paraetonion, der einzigen Stadt die es dort gegeben zu haben scheint, verlautet nichts, was freilich Zufall sein kann. Folgendes ist aber zu beachten. Marmarike war schon am Anfang des 4. Jahrhunderts ein Bisthum: der Arianer Theonas von Marmarike war neben Secundus von Ptolemais in der Pentapolis der einzige Bischof der auf dem nicaenischen Concil Arius treu blieb und die Formel nicht unterzeichnete[1]). Andererseits erwähnt Athanasius im Brief an Serapion [340] einen Bischof der östlichen und einen der südlichen Garoatis in Marmarike. Das sieht doch ganz so aus als seien einzelne Bezirke zu einem District Marmarike zusammengefaßt, so daß der Bischof dieses Districts wenigstens in einem Teil der Provinz metropolitane Functionen ausübte, während er zugleich dem Bischof von Alexandrien unterstellt war. Mehr läßt sich einstweilen nicht sagen.

Aegypten unterscheidet sich von den übrigen Provinzen des Reichs auf das bestimmteste dadurch daß ihm die städtische Ordnung mangelt. Es ist die *χώρα* von Alexandrien: die einzigen Städte neben Alexandrien, Ptolemais Hermeiu, Naukratis und, seit Hadrian, Antinoupolis spielen gegenüber dem Weltemporium keine Rolle. Diese Eigentümlichkeit hat nicht nur die politische, sondern auch die kirchliche Geschichte des Landes in besondere Bahnen gedrängt. Denn für die Kirche ist die städtische Gemeinde genau so die Grundeinheit wie für das Reich: *παροικία* und *πόλις* sind correlat, und wenn der Satz zu Recht besteht, daß jede *πόλις* einen Bischof haben soll, so fordert die Consequenz auch die Umkehrung, daß, wo die *πόλις* fehlt, auch kein Bischof da ist. Das hat in städtearmen Provinzen, wie Kappadokien, zu der Einrichtung der *χωρεπίσκοποι* geführt, in Aegypten ist die Entwicklung einen anderen Weg gegangen. Eine Nachricht des Eutychius, die ich aus Le Quien, Oriens christianus t. 2, 342 entnehme, besagt, erst der Bischof Demetrius habe in den aegyptischen Provinzen Bischöfe eingesetzt. Demetrius hat rund von 187—230 regirt[2]); während dieser Zeit, im Jahr 202, erhielten

1) Synodalschreiben von Nicaea Sokr. 1, 9[4].

2) Harnack, Chronol. 1, 203 geht mit Recht aus von der Nachricht bei Euseb. KG 6, 26 daß Demetrius 43 volle Jahre regiert habe und bald nach der

hervorragende Komen, die nur uneigentlich so genannten Metropolen, durch Septimius Severus eine nominelle städtische Autonomie[1]). Damit wird die Ordination von Bischöfen außerhalb Alexandriens durch Demetrius zusammenhängen. Es ist möglich — leider kommt man bis jetzt über Möglichkeiten nicht hinaus —, daß er den neuen Quasistädten Bischöfe nicht verweigern konnte und mit kluger Politik, um keine kirchlichen Metropolen aufkommen zu lassen, sofort eine große Anzahl von Bischöfen creirte, auch wo die Sprengel nur Nomen ohne Städte waren: Alexander und Athanasius konnten Synoden von 100 aegyptischen und libyschen Bischöfen berufen[2]). Wenn Demetrius die aegyptischen Bisthümer im Wesentlichen neu schuf, ist es verständlich daß er seinem Thronos das ausschließliche Recht der Ordination und die oberste Jurisdiction reservirte.

Diocletian machte, in Folge der aegyptischen Aufstände die er mit Mühe niedergeschlagen hatte, dem aegyptischen Vicekönigthum wie es Augustus geschaffen hatte, ein Ende. Das Land wurde in drei Provinzen, *Aegyptus Iovia*, *Aegyptus Herculia* und *Thebais* zerschlagen und mitsammt den beiden Libyen der Dioecese *Oriens* unterstellt. Die Kirche machte das nicht mit; die stolzen Diadochen des h. Marcus haben nie daran gedacht sich dem Stuhl von Antiochien unterzuordnen. Auch die Teilprovinzen des alten Aegypten scheinen für die Hierarchie nicht zu existiren. Die beiden Aegypten waren allerdings eine ephemere Einrichtung Diocletians; im 4. Jahrhundert giebt es, bis zur Abtrennung von Augustamnike im Jahr 340/1, nur eine Teilprovinz Aegypten: aber die Provinz Thebais hat weiter bestanden. Trotzdem wird sie weder im 6. nicaenischen Kanon noch in dem Schreiben der aegyptischen Synode von 338 [Athan. Apol. 19] erwähnt, sondern der alte Name Aegypten umfaßt die politischen Provinzen *Aegyptus*

Uebersiedelung des Origenes nach Caesarea gestorben sei; diese Uebersiedelung wird in das 10. [so die gesammte Ueberlieferung mit den Uebersetzungen, das 12. hat nur A] Jahr des Severus Alexander gesetzt. Bei Daten aus der Biographie des Origenes ist es rathsam, wenn auch nicht absolut geboten, die alexandrinischen Kaiserjahre zu Grunde zu legen; das 10. alexandrinische Jahr des Severus Alexander läuft aber vom 29. August 229 ab.

1) Vgl. Preisigke, städtisches Beamtenwesen im römischen Aegypten p. 6.

2) Alexander in der Καθαίρεσις Ἀρείου [Athanas. t. 1 p. 399[d]]. Athanas. Apol. 1. 71. epist. ad Afros 10. Als Basilius von Caesarea durch die Einrichtung der Provinz *Cappadocia secunda* die Hälfte seines Metropolitanbezirks verlor, vermehrte er die Bisthümer in der ihm gebliebenen Hälfte, augenscheinlich um den Verlust an Bischöfen die für ihn stimmen mußten, auszugleichen: Gregor. Naz. or. 43, 59.

und *Thebais*. Auch in der Anordnung der Unterschriften des Nicaenums herrscht die Dreiteilung 'Aegypten und die beiden Libyen'. Die Ueberschrift *Thebais* steht zwar in den Handschriften, ist aber deutlich ein secundärer Einschub. Die syrische Uebersetzung, Theodorus Lector d. h. Sokrates und ein Teil der lateinischen Ueberlieferung — I, III und der eine Zweig von II nach Turners Classificirung — stellen sie vor Schedia, was verkehrt ist; denn Schedia gehört zur Teilprovinz Aegypten. Der andere Zweig von II, sowie Classe V suchen den Fehler zu corrigiren, indem sie die Ueberschrift eine Stelle weiter schieben, so daß sie vor Antinoupolis und Lykopolis zu stehen kommt, die allerdings in die Thebais fallen. Aber einzelne Handschriften von Classe IV und V setzen die Collectivüberschrift *Aegypti et Thebaidos* an die Spitze aller aegyptischen Subscriptionen, und damit hängt zusammen daß einige Vertreter von Classe IV zwischen Alexandrien und Alphokranon, die in der gesammten übrigen Tradition unmittelbar aufeinander folgen, einschieben erst die beiden Ueberschriften *Aegypti Thebaidis*, darunter die beiden Bistümer Antinou und Lykon, die dann an den Stellen an denen sie die sonstige Ueberlieferung aufführt, ausgelassen werden. Die Discrepanzen und Unordnungen zeigen daß diese Correcturen insgesammt nicht das Echte wiederherstellen, sondern Schlimmbesserungen sind, und die Frage wird dadurch entschieden, daß nie alle Bisthümer der Thebais zusammenstehen, sondern die politische Metropole, Ptolemais Hermiu, in allen Zweigen der Ueberlieferung mitten zwischen die Orte der Teilprovinz Aegypten gestellt ist [1]). Die Anordnung der Subscriptionen kennt nur die eine Kirchenprovinz Aegypten, ebenso wie der schon erwähnte 6. Kanon.

Zu diesem Thatbestand wollen allerdings einige vornicaenische Zeugnisse nicht stimmen. Das wichtigste ist das Verzeichniß der Provinzen unter dem Tomos den Alexander von Alexandrien 324 gegen Arius erließ [Pitra, anal. sacra 4, 197]; nach diesen Provinzen waren in dem vom alexandrinischen Patriarchat veröffentlichten Exemplar des Tomos die brieflich eingegangenen Unterschriften der orientalischen Bischöfe angeordnet [2]). Hier wird die Thebais neben Aegypten ausdrücklich aufgeführt, und damit

1) Ein neckischer Zufall hat es gefügt daß der Bischof dieses Ptolemais denselben Namen Secundus führt wie der arianische Bischof des libyschen Ptolemais, der nicht unterzeichnete; außerdem giebt es noch einen dritten Secundus, den Bischof von Tauche in Oberlibyen. Seit Tillemont [Mémoires t. 6, 813] hat diese Homonymie bei den Modernen die sonderbarsten Confusionen angerichtet.

2) Ich werde in Mittheilung VI über diesen Tomos ausführlicher handeln.

übereinstimmend heißt es in dem Schreiben Alexanders an Alexander von Byzanz, wo von demselben Tomos die Rede ist [Theodoret. 1, 4[59]], er sei unterzeichnet von den Bischöfen *τοῦτο μὲν πάσης Αἰγύπτου καὶ Θηβαΐδος, τοῦτο δὲ Λιβύης τε καὶ Πενταπόλεως*, genau entsprechend den politischen Provinzen. Mit diesen Documenten zusammengehalten, wird die Nachricht des Epiphanius [1]) wichtig, daß Melitius 'aus der Thebais' — sein Bisthum Lykopolis oder Lykon lag wirklich dort — ein dem Petrus unterstellter 'Erzbischof' gewesen sei, und man darf nicht bestreiten daß Melitius metropolitane Functionen in der thebaeischen Provinz unter der Suprematie des Petrus ausgeübt hat. Aber man darf darum noch nicht behaupten daß die Thebais eine Kirchenprovinz gewesen sei, die mit der libyschen Pentapolis auf gleicher Linie gestanden und als Provinz auf einen besonderen Metropoliten Anspruch gehabt hätte. Denn dann müßte man erwarten daß das metropolitane Vorrecht mit der Kathedra der politischen Metropole, Ptolemais Hermiu, verbunden war, umso mehr als Ptolemais von jeher Stadtrecht gehabt hat; Melitius aber war Bischof von Lykopolis. Es bleibt nur der Ausweg übrig den schon Le Quien [Oriens christianus t. 2, 354] eingeschlagen hat, daß die metropolitanen Functionen an Melitius von Petrus delegirt waren; die Worte des Epiphanius legen die Vermuthung nahe, daß die Notlage der Verfolgung den alexandrinischen Bischof dazu gedrängt hatte, sich für die Nachbarprovinz einen Helfer zu bestellen. Diese Abweichung von der traditionellen alexandrinischen Politik rächte sich: Melitius benutzte seine privilegirte Stellung zu einer gefährlichen Opposition, und sein Schisma drohte die Alleinherrschaft des alexandrinischen Stuhls zu stürzen. So werden Petrus scharfe Maßregeln verständlich, und ebenso ist es nicht wunderbar, daß Alexander seinen Sieg auf dem nicaenischen Concil dazu benutzte um die Gefahr einer Absonderung der Thebais von Aegypten ein für alle Mal zu beseitigen.

---

1) Epiphan. 68, 1 *ἐδόκει δὲ καὶ ὁ Μελέτιος τῶν κατὰ τὴν Αἴγυπτον προήκων καὶ δευτερεύων τῶι Πέτρωι κατὰ τὴν ἀρχιεπισκοπὴν ὡς [δι'] ἀντιλήψεως αὐτοῦ χάριν, ὑπ' αὐτὸν δὲ ὢν καὶ ἐπ' αὐτὸν τὰ ἐκκλησιαστικὰ ἀναφέρων. τοῦτο γὰρ ἔθος ἐστὶ τὸν ἐν τῆι Ἀλεξανδρείαι ἀρχιεπίσκοπον πάσης τε Αἰγύπτου καὶ Θηβαΐδος [Μαρεώτου τε] καὶ Λιβύης Ἀμμωνιακῆς [Μαρεώτιδος τε] καὶ Πενταπόλεως ἔχειν τὴν ἐκκλησιαστικὴν διοίκησιν.* Ob es die Dummheit des Epiphanius oder die seiner Abschreiber gewesen ist, welche die Mareotis für eine Provinz gehalten und sogar an zwei Stellen interpolirt hat, lasse ich unentschieden. 69, 3 *Μελέτιος ὁ τῆς Αἰγύπτου ἀπὸ Θηβαΐδος, δοκῶν εἶναι καὶ αὐτὸς ἀρχιεπίσκοπος . . . . ὁ ἀρχιεπίσκοπος Μελέτιος ὁ κατὰ τὴν Αἴγυπτον, ὑπὸ δὲ χεῖρα Ἀλεξάνδρου ἐδόκει εἶναι*

Die melitianischen und arianischen Wirren sind in ihrem Wesen nach verschieden, aber sie hängen allerdings durch die Persönlichkeit des Arius mit einander zusammen. Er gehörte ursprünglich zu den Rigoristen,[1]) wie ja auch seine theologischen Gesinnungsgenossen Pamphilus von Caesarea und Lucian von Antiochien so glaubenstreue Blutzeugen gewesen sind, wie nur je ein Orthodoxer, und war Melitius zur Hand, als dieser nach Alexandrien kam. Doch ist es eine tendenziöse Behauptung des orthodoxen Berichts, daß er Melitius persönlichem Ehrgeiz mit Wissen und Willen Vorschub geleistet hätte; er wird den Delegirten des Petrus als Helfer in der Not willkommen geheißen haben. Jedenfalls machte er das Schisma nicht mit und ließ sich von Petrus zum Diakon befördern. Umgekehrt mißbilligte er die schroffe Ausschließung des Melitius und daß den Taufen der von ihm ordinirten Kleriker die geistliche Kraft abgesprochen wurde, nicht mit Unrecht; denn diese Maßregel des Petrus widersprach allerdings der Praxis die der große Dionysius in Uebereinstimmung mit Rom befolgt hatte. So wurde er von Petrus ausgeschlossen.

Das Martyrium des Petrus und die darauf folgende Sedisvakanz [2]) schufen neue Verhältnisse. Athanasius stellt allerdings gelegentlich — nicht immer — um der Polemik willen die Dinge so dar als sei die Opposition der Melitianer gegen den alexandrinischen Stuhl eine ununterbrochene gewesen [3]), aber Urkunden

---

1) Sozom. 1, 15[2] [aus Sabinus]: *ὃς ἐξ ἀρχῆς σπουδαῖος εἶναι περὶ τὸ δόγμα δόξας νεωτερίζοντι Μελιτίωι συνέπραττε, καταλιπὼν δὲ τοῦτον ἐχειροτονήθη διάκονος παρὰ Πέτρου τοῦ Ἀλεξανδρέων ἐπισκόπου· καὶ πάλιν αὖ παρ' αὐτοῦ τῆς ἐκκλησίας ἐξεβλήθη καθότι Πέτρου τοὺς Μελιτίου σπουδαστὰς ἀποκηρύξαντος καὶ τὸ αὐτῶν βάπτισμα μὴ προσιεμένου, τοῖς γινομένοις ἐπέσκηπτε καὶ ἠρεμεῖν οὐκ ἠνείχετο. ἐπεὶ δὲ Πέτρος ἐμαρτύρησε, συγγνώμην αἰτήσας Ἀχιλλᾶν, ἐπετράπη διακονεῖν καὶ πρεσβυτερίου ἠξιώθη· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ Ἀλέξανδρος ἐν τιμῆι εἶχεν αὐτόν.*

2) Gelas. 2, 1 p. 48[6] *μετὰ τὸ μαρτύριον τοῦ θεσπεσίου Πέτρου .... χηρεύει ἡ ἐκεῖσε ἐκκλησία ἐνιαυτὸν ἕνα.*

3) Apol. 59 *εὐθύς τε τοὺς ἐπισκόπους λοιδορεῖν ἤρξατο καὶ πρῶτον αὐτὸν Πέτρον καὶ τὸν μετ' αὐτὸν Ἀχιλλᾶν διέβαλε καὶ μετὰ Ἀχιλλᾶν Ἀλέξανδρον*: die Stelle ist von Sokrates 1, 6[38] benutzt. Die aegyptischen Bischöfe schreiben 338 wie es ihnen vorgesagt wurde [Apolog. 11]: *σχισματικοὶ γὰρ καὶ ἐχθροὶ τῆς ἐκκλησίας γεγόνασιν, οὐ νῦν, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ μακαρίου Πέτρου .. οἳ καὶ αὐτῶι Πέτρωι ἐπιβουλεύσαντες καὶ Ἀχιλλᾶν τὸν μετ' ἐκεῖνον διαβαλόντες καὶ Ἀλεξάνδρου κατηγορήσαντες μέχρις αὐτοῦ τοῦ βασιλέως* [nach 325, vgl. Euseb. Vita Const. 3, 23]. Dagegen schreibt Athanasius 360/1 in epist. ad. ep. Aeg. et Lib. 22 *ὁρᾶτε γὰρ ὡς τὸ πρότερον μαχόμενοι πρὸς ἑαυτούς* [Arianer und Melitianer], *νῦν ὡς Ἡρώιδης καὶ Πόντιος* [Luc. 23, 12] *συνεφώνησαν εἰς τὴν κατὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ βλασφημίαν.*

und Thatsachen erweisen das als eine Uebertreibung. Achillas und Alexander müssen einen *modus vivendi* mit den Melitianern hergestellt haben. Das folgt zunächst aus dem Verhalten des Arius. Er hatte aus Rechtsgefühl Melitius Schisma nicht mitgemacht und aus Rechtsgefühl gegen Petrus schroffe Beschlüsse opponirt. Wenn er jetzt Achillas um Verzeihung bat und die Diakonie zurückerhielt, ja zum Presbyter befördert wurde, so setzt das voraus daß jene Beschlüsse nicht mehr in voller Schärfe durchgeführt wurden. Das ist um so wahrscheinlicher als das nicaenische Concil, auf dem Alexander den Sieg davontrug, die Schismatiker mit der größten Milde behandelte; zum offenen Streit mit dem Patriarchat kam es erst wieder, als Melitius bald nach dem Concil gestorben war. Ferner wird von zwei einander entgegengesetzten Seiten, von den scharf antiarianischen Gewährsmännern des Epiphanius und dem Macedonianer Sabinus, bezeugt daß Melitius es war der die ketzerische Theologie des Arius Alexander denunzirte [1]). Einen Liebesdienst hat Melitius dem Obercollegen damit sicher nicht erweisen wollen, und Alexander wurde es recht sauer gegen seinen unvorsichtigen Günstling vorzugehn: [2]) aber er hörte doch auf die Vorwürfe der Schismatiker, ihre Position in der Kirche war also zu fest als daß er sie hätte ignoriren können. Es war eben die Partei der Confessoren, und kluge Bischöfe vermieden den Streit mit den unbequemen und wegen ihrer Popularität gefährlichen Gegnern.

---

1) Sozomenos 1, 15^4 *λαβόμενοι δέ τινες τῶν εἰρημένων ἐμέμφοντο Ἀλέξανδρον ὡς οὐ δέον ἀνεχόμενον τῶν κατὰ τοῦ δόγματος νεωτερισμῶν.* Epiphanius 68, 4 *αὐτὸς γὰρ οὗτος ὁ Μελέτιος ἐν Ἀλεξανδρείαι γενόμενος κἀκεῖσε διατρίβων χρόνον, . . . τὸν Ἄρειον ἐφώρασεν ἀνενέγκας ἐπὶ τὸν Ἀλέξανδρον.* Ebenso 69, 3 *ἐγίνετο δὲ ταῦτα ἐν τῆι ἐκκλησίαι ἀγνοοῦντος . . Ἀλεξάνδρου τοῦ ἐπισκόπου, ἕως ὅτε Μελέτιος, ὁ τῆς Αἰγύπτου ἀπὸ Θηβαίδος, δοκῶν εἶναι καὶ αὐτὸς ἀρχιεπίσκοπος . . . οὔπω γὰρ τὰ κατὰ τὸν Μελέτιον εἰς ἔχθραν ἀτοπίας ἐληλάκει· ζήλωι τοίνυν ἐνεχθεὶς ὁ Μελέτιος . . . ἀνήνεγκε τοίνυν εἰς τὰ ὦτα τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξάνδρου ὁ ἀρχιεπίσκοπος Μελέτιος ὁ κατὰ τὴν Αἴγυπτον, ὑπὸ δὲ χεῖρα Ἀλεξάνδρου ἐδόκει εἶναι.*

2) Alexander schreibt selbst [Theodor. 1, 4^6] *ἡμεῖς μὲν οὖν ἃ καὶ τῶι βίωι αὐτῶν καὶ τῆι ἀνοσίαι ἐπιχειρήσει πρέπει, διὰ τὸ λανθάνειν βραδέως ἐπιστήσαντες, . . τῆς . . . ἐκκλησίας ἐξηλάσαμεν.*

In der letzten Mittheilung sind zwei ärgerliche Versehn stehn geblieben: Nachr. 1904, 522 Z. 5 ist zu lesen 'Schwiegersohn', 526 Z. 2 'am 28. October 312'.

E. S.

Calvins Bekehrung.

Von

Karl Müller in Tübingen.

Mit 2 Faksimiletafeln.

Vorgelegt in der Sitzung vom 28. Januar 1905 von N. Bonwetsch.

Die „Bekehrung Calvins“ ist in den letzten Jahren mehrfach behandelt worden. Zunächst hat A. Lefranc in seiner Schrift La jeunesse de Calvin 1888 den Boden untersucht, auf dem Calvins frühere Entwicklung sich vollzogen hat, und zugleich neue Quellen dafür mitgeteilt. Dann hat H. Lecoultre in La conversion de Calvin 1890[1]) eine Skizze von der Art gegeben, wie er sich den inneren Umschwung denkt, und das Jahr darauf in einer Studie über den Senekakommentar aus dieser Erstlingsschrift die religiöse Stellung ihres Verfassers im Jahre 1532 festzustellen versucht.[2]) Neue Gesichtspunkte brachte weiterhin A. Lang in seiner Schrift „Die Bekehrung Calvins“ 1900,[3]) nachdem er schon 1893 mit den ältesten theologischen Arbeiten Calvins namentlich auch die Rede Cops von Allerheiligen 1533 untersucht hatte, als deren Verfasser Calvin gilt.[4])

Ich hatte in meiner „Kirchengeschichte“ 2, 457 versprochen, mich bald mit diesen Vorgängern auseinanderzusetzen, aber durch den Uebergang in meinen jetzigen Wirkungskreis bisher die Zeit dazu nicht gefunden. Wenn ich nun endlich darauf zurückkomme, habe ich dabei den Vorteil, daß ich inzwischen durch meine Antrittsrede über Calvin und die Anfänge der französischen Hugenotten-

1) Revue de théologie et de philosophie 23, 5 ff.

2) Ebendas. 24, 51 ff.

3) Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche. Hrsg. von Bonwetsch und Seeberg, Bd. 2.

4) Neue Jahrbücher für deutsche Theologie 2, 273 ff.

kirche[1]) tiefer in Calvins Schriften und Briefe hineingekommen bin. So bin ich jetzt zu andern Ergebnissen gekommen; nur meine Anschauung über die Rede Cops ist sich gleich geblieben.

Erst jetzt griff ich zu der neuen großen Biographie Calvins, E. Doumergue, Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps, Bd. 1, 1899. In Breslau war sie mir nicht zugänglich gewesen, und die bisherigen Besprechungen[2]) hatten mich auch nicht vermuten lassen, daß für diese Frage viel daraus zu lernen sein werde. Als ich sie aber nachschlug, fand ich darin die wichtigsten Ergebnisse des ersten Teils meiner Untersuchung fast auf demselben Wege und mit denselben Quellen schon gewonnen. Nur in den frühsten Anfängen Calvins, der ersten Pariser Zeit, und dann vor allem in der Auffassung der eigentlichen Bekehrung giengen wir vollkommen auseinander; ich fand aber keinen Grund, hier irgend etwas an meiner Auffassung zu ändern.

Trotzdem konnte ich nicht daran denken, nur die Punkte vorzutragen, bei denen ich mich in Gegensatz gegen Doumergue wie Lang und Lecoultre befinde. Ein einheitlicher Eindruck wäre dadurch unmöglich geworden. Es gab auch genug im Einzelnen zu korrigiren, nachzutragen und besser zu begründen. Und es schien mir wünschenswert, die Ergebnisse von vorn herein von den Ungenauigkeiten, Uebertreibungen und romanhaften Aufstellungen loszulösen, zu denen Doumergues Buch neigt und die dem Eindruck seiner Darstellung auch da schaden, wo sie sonst völlig begründet ist.

I.

Zunächst ist die Chronologie der Jugendgeschichte Calvins festzustellen.[3])

Nach allgemeiner Annahme war Calvin 1523—27 als Schüler und Student der Artistenfakultät zu Paris.[4]) Als magister artium begegnet er zuerst 1529 Apr. 30.[5]) Aber das beweist nicht, daß

---

1) Preußische Jahrbücher 114, 371 ff. 1903.

2) Theologische Studien und Kritiken 73, 304 ff., 1900, von A. Lang. — Société de l'histoire du protestantisme français: Bulletin historique et litéraire 48, 541 ff. von R. Reuß.

3) Außer Lefranc und Doumergue vgl. Doinel, Jean Calvin à Orléans. Bulletin 26, 174 ff. 1877.

4) So auch Herminjard, Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française 2, 279 2. Dieses Werk ist wie überall, so auch für die Jugendbriefe Calvins voll von wertvollen Notizen und chronologischen Nachweisen.

5) Lefranc 197 unten.

er es nicht schon früher geworden wäre. Urkundliche Zeugnisse über Calvin haben wir aus dem Jahre 1528 überhaupt nicht; und auch später fehlt der Magistertitel manchmal.[1]) Man könnte also geneigt sein, mit dem Magisterium und dem Uebergang in eine der oberen Fakultäten in Zusammenhang zu bringen, daß Calvin, der nach der Sitte der Zeit als künftiger Kleriker schon 1521 eine Pfründe an der Kathedrale von Noyon erhalten hatte, 1527 Sept. 27 noch eine zweite, ohne Zweifel reichlichere Pfründe, eine Pfarrei erhalten hat.[2])

Von da an ist die Chronologie ungewiß. Die ganz oder annäherd sicheren Daten sind folgende:

1530 Sept. 13 in Meillan bei Bourges als stud. jur.[3])
1531 März in Paris,[4]) gleich darauf kurze Zeit in Orléans.[5])
1531 April bis Ende Mai in Noyon am Sterbebett des Vaters (gest. Mai 28).[6])
1531 Juni in Orléans.[7])
1531 Juni 19 Ankunft in Paris.[8]) Von da an Studium der humanistischen Wissenschaften in Paris bis 1532 Mai.[9])
1532 Ende Mai Uebergang nach Orléans, wo er bis Sommer 1533 bleibt.[10])
1533 Okt. Uebergang nach Paris.[11])

1) Ebendas. 198 ff. unter 1529 Mai 1, 1530 Juni 20, 1533 Jan. 7 und Aug. 23.

2) Lefranc 196. Die erste Pfründe war an der Kapelle der Gésine. *Gésine* ist = *partus*. Vgl. Lefranc 201 (unter 1534 Mai 4): *altare B. Marie in partu*. In Godefroy, dictionnaire de l'ancienne langue française finde ich unter *Gésine* nur die Bedeutung *festin de relevaille* = Schmaus bei der Einsegnung einer Wöchnerin, daneben = *embarras*, dagegen bei *gésiner* die Bedeutung *accoucher*. — Daß an künftige Kleriker schon im Schülerstadium Pfründen vergeben werden, kommt z. B. in den Inventarien, die in der Reformationszeit über den aus dem Mittelalter übernommenen Vermögensstand der Kirchen und Klöster aufgesetzt werden, öfters vor. — Daß Calvin damit, daß er statt in die theologische Fakultät in die juristische eintrat, nicht notwendig auf die geistliche Laufbahn verzichtete, brauche ich nicht ausdrücklich zu sagen.

3) Opera 10b, 3 ff. Herminjard 2, 278 ff.

4) Op. 9, 785. Herminjard 2, 315.

5) Opera 10b, 8 f. Herminjard 2, 231 und dazu Doinel a. a. O. 176.

6) Vgl. denselben Brief.

7) Eingang des Briefs Nr. 5, Op. 10b, 9. Herminjard 2, 346 und dazu Doinel 176.

8) Ebendas. Der Sonntag ist 25. Juni.

9) Briefe Calvins und Daniels Op. 10b, 20 f. Nr. 14 f. mit Doinel 177 f.

10) Mai und Juni 1533 ist er noch in Orléans (Doinel a. a. O. 179 f., urkundlich), Aug. 23 in Noyon (Lefranc 200, ebenfalls urkundlich), Okt. 27 in Paris (Op. 10b, 25. Herminjard 3, 103).

11) Siehe vorige Anmerkung.

Die Hauptfrage hierbei ist, ob zwischen 1527 und 1530 auch eine Studienzeit in Orléans anzunehmen sei. Früher galt das allgemein als sicher. Von Doinel[1]) ist es bestritten worden, wie ich glaube, mit Unrecht. Nicht nur sagt Beza[2]) ausdrücklich, daß Calvin seine juristischen Studien unter L'Étoile, also vor Anfang 1532, in Orléans begonnen und in Bourges unter Alciati fortgesetzt habe, sondern wir haben auch eine Anzahl Daten, die gar nicht anders erklärt werden können.

Zunächst ist Calvin schon in Bourges, und nachher nicht minder, am engsten verbunden mit Orléanesern, Franz Daniel, Nikolaus Duchemin, Framberg[3]), sowie dem ehemaligen Schüler L'Étoiles in Orléans, Connam.[4]) Und daß er immer wieder zu Besuch in Orléans erscheint, von Noyon aus Mai 1531 das ganze Pensionat Duchemins in Orléans[5]), bald darauf, 27. Juni, von Paris aus die Familie Daniels[6]) grüßen läßt, das weist doch auf enge Beziehungen, früheren längeren Aufenthalt in Orléans.

In dem Streit sodann zwischen L'Étoile und Alciati hat Calvin öffentlich im März 1531 Partei für L'Étoile ergriffen, der Schutzschrift seines Freundes Duchemin eine Vorrede geschrieben und darin trotz einer höflichen Wendung scharf über Alciati geurteilt.[7]) Das setzt doch ohne Zweifel voraus, daß er wirklich unter L'Étoile studirt hat. Dafür ist aber in der Reihe der sicheren Daten zwischen Bourges und Paris kein Raum. Der Aufenthalt in

---

1) A. a. O. 175.

2) Vita I (Op. 21, 29). Beza in Vita III (ebendas. S. 122) fügt Nachrichten über seinen damaligen Fleiß bei, die auf noch lebende Bekannte und Pensionsgenossen (*contubernales*, vgl. 10b, 9 oben: *totum domus tuae contubernium*) aus jener Zeit zurückgehen. Aber er gibt im ganzen nur wieder, was Colladon von der Zeit in Bourges erzählt. Sollte eine absichtliche Korrektur vorliegen, also das Zeugniß von Orléaneser Bekannten gemeint sein, so könnte wohl nur der zweite Aufenthalt in Orléans gemeint sein. Keine dieser Lebensbeschreibungen unterscheidet die zwei Aufenthalte in Orléans. Da aber L'Étoile, dessen Schüler Calvin und sein ganzer Freundeskreis waren, zu Anfang des Jahres 1532 in das Pariser Parlament berufen wurde (Herminjard 2, 315 3), so müssen die zwei Orléaneser Aufenthalte jedenfalls unterschieden werden.

3) Daß auch Framberg aus Orléans war, siehe Herminjard 3, 104 8 und 6, 9 8. Im übrigen vergl. über ihn unten S. 200.

4) Ueber Connam (wie Doinel 175 5 korrigirt) siehe Herminjard 2, 315 1.

5) *Saluta Fr. Danielem, Philippum et totum domus tuae contubernium* (Op. 10b, 9). *Contubernium* bedeutet auch Burse.

6) Ebendas. 11. Da auch die späteren Briefe nicht immer ausdrückliche Grüße an die Familie enthalten (z. B. Nr. 8. 11. 13), so ist aus dem Fehlen dieser Grüße in Nr. 2 nichts zu schließen.

7) Op. 9, 785. Herminjard 2, 315.

Orléans im Frühjahr 1531 ist lediglich ein Besuch bei den Freunden. Also kann das Studium in Orléans nur vor dem im Bourges liegen.

Doinel hat nun freilich darauf hingewiesen, daß in einem Verzeichnis der Studenten von Orléans i. J. 1529, das er veröffentlicht hat, der Name Calvins fehle, und daraus geschlossen, daß Calvin eben vor Bourges nicht in Orléans gewesen sei. Allein daß solche Verzeichnisse in der Regel gar nicht so vollständig sind, daß man daraus ein argumentum ex silentio ableiten könnte, ist erst neuerdings wieder in einem Fall zu Tage getreten.[1]) Außerdem aber kann ja Calvin von 1527 bis Ende 1528, d. h., da das Jahr damals in Frankreich an Ostern begann, bis Ostern 1529 in Orléans gewesen sein. Er kann aber auch nicht wohl früher in Bourges eingetroffen sein, da er um Alciatis willen hingieng, der seine Tätigkeit in Bourges erst im April 1529 begann.[2]) So wird man also nun bestimmter annehmen dürfen, daß Calvin 1527 bis Ostern 1529 zum erstenmal in Orléans gewesen und dann nach Bourges gegangen sei.

Unter diesen Umständen wird der erste Brief, den wir von Calvin haben, verständlich. Er ist aus Meillan bei Bourges vom 13. Sept. und zwar, wie schon Herminjard nachgewiesen hat,[3]) 1530. Calvin und Daniel haben in letzter Zeit offenbar in Bourges zusammengelebt, scheinen sogar gemeinsam zusammenzuwohnen. Denn Calvin will in nächster Zeit für ihre gemeinsamen Bedürfnisse Wein kaufen, wenn es sich zeige, daß sie welchen brauchen.[4]) Sie gedenken also jedenfalls auch den Winter in Bourges zusammenzuleben. Es ist nicht gesagt, ob Daniel jetzt in Orléans oder noch in Bourges sei. Wenn aber Calvin mit dem Brief auch den Reisemantel zurückschickt, den Daniel ihm geliehen hat, so ist

---

1) Vgl. Edw. Schröders Nachwort zum Personen- und Ortsregister zu der Matrikel und den Annalen der Universität Marburg 1527—1652.

2) Herminjard 2, 279 2 u.

3) Ebendas. 278 ff. bes. Anm. 9.

4) *Interim tamen penum vino instruendam curabo, si ex commoditate nostra videro futurum, ne quid temere praecipitatum iri videaris* [verschrieben für *videatur?*]. „*tamen*" bezieht sich auf das vorangegangene: *Non enim foeneraris beneficia, sed gratuita largiris.* Calvin will also sagen: Du verlangst keine Gegengabe. Dennoch will ich — zum Dank — inzwischen Wein für uns kaufen. Schon daraus ist klar, daß das *nostra* nicht Autoren-Mehrzahl ist: auch in den vorangehenden Sätzen geht es wohl immer auf den Freundeskreis, da Calvin sonst in dem Brief von sich in der Einzahl schreibt. Außerdem fährt er nach *videatur* fort: *Forte videar oblique pecuniam exigere*: die Ankündigung des Weinkaufs könnte als ein Versuch gelten, durch eine Hintertür wieder Geld zu erbitten. Das hat auch nur Sinn, wenn es sich um gemeinsame Anschaffung handelt.

doch wohl vorauszusetzen, daß Daniel in der Nähe, also noch in Bourges gewesen sei. Und darauf weist auch, daß der Flandrer Sucquet, der Burgunder Pinet sowie zwei unbekannte Freunde Calvins durch Daniel gegrüßt werden sollen, der Kreis also wohl noch im wesentlichen bei einander ist. In der Tat wissen wir zufällig, daß Sucquet jedenfalls am 31. Aug., also gerade 14 Tage vorher, noch in Bourges war. [1])

Darauf käme natürlich gar nichts an, wenn nicht in dem Brief ein weiteres Glied des Freundeskreises genannt wäre, bei dem es wünschenswert ist, annähernd festzustellen, wie lang er mit Calvin zusammengewesen ist: Melchior Volmar.

Calvin selbst hat später 1546 diesem Volmar seinen Kommentar zum II. Korintherbrief gewidmet, in der Zuschrift an ihn [2]) der Freundschaft gedacht, die sie einst verbunden hatte, und daran erinnert, daß Volmar ihm die Anfänge des Griechischen beigebracht habe. Da die Stelle bisher noch nicht genügend ausgebeutet ist, setze ich die Worte Calvins her:

„Zunächst gedenke ich daran, wie treu Du einst die Anfänge unsrer Freundschaft gepflegt und gemehrt hast, wie freundlich Du bereit warst, mir Dich und Deine Dienste zu widmen, als Du die Gelegenheit gegeben meintest, Deine Liebe gegen mich zu bezeugen, wie emsig Du beflissen warst, mich auszubilden, wenn nicht der Beruf, an den ich damals gefesselt war, mich verhindert hätte, davon Gebrauch zu machen. Wahrlich, nichts ist mir wertvoller gewesen, als die Erinnerung an die alte Zeit, da ich auf Befehl meines Vaters das bürgerliche Recht studirte und unter Deiner Leitung das Griechische, dessen berühmter Lehrer Du damals warst, mit dem Studium der Rechte verband. Es hat nicht an Dir gelegen, daß ich nicht größere Fortschritte machte. Du wärest in Deiner Güte bereit gewesen, mich den ganzen griechischen Kursus hindurch zu leiten, wenn mich nicht der Tod meines Vaters aus diesem — ich möchte fast sagen — Kerker [des juristischen Studiums] befreit hätte. Aber ich stecke tief in Deiner Schuld dafür, daß Du mich wenigstens in die Anfänge eingeführt hast, mit denen ich dann später weiter kommen konnte.“

Ich denke, das Zeugniß von Volmars Liebe, für das sich Gelegen-

1) Karl Sucquet an Erasmus bei Horawitz, Erasmiana IV (SB. der philos.-hist. Cl. der kais. Akademie 108, 777 f. 1885). Ueber Karl Sucquet, der schon Ende 1532 in Turin gestorben ist, siehe die Quellen bei J. Förstemann und O. Günther, Briefe an Desid. Erasmus (27. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekwesen, 1904) S. 427.

2) Op. 12, 364 f.

heit gefunden hat, ist eben der Unterricht im Griechischen. Dann aber lehrt uns der Passus folgendes: Zwischen Calvin und Volmar bestand eine ältere Freundschaft, die vor allem Volmar, der erheblich, um 13 Jahre, Aeltere, von sich aus pflegte. Im weiteren Verlauf dieser Freundschaft bot Volmar dem jungen Calvin an, ihn im Griechischen zu unterrichten. Calvin nahm es an; aber sein juristisches Studium verbot ihm, sich ganz auf die Sache zu werfen, und als 1531 sein Vater starb und damit der Zwang dieses Studiums aufhörte, gieng er von Volmar weg (nach Paris). Volmars griechischer Unterricht hat also nicht lang gedauert: über die Anfänge ist er nicht hinausgekommen.

Das Wichtigste, was ich aus dem Brief entnehme, ist also, daß der Unterricht im Griechischen nur kurz, die freundschaftliche Verbindung der beiden Männer aber älter war. Der griechische Unterricht fällt nun nach Beza[1]) in die Zeit von Bourges, und Bezas Zeugniß wiegt hier um so schwerer, als er selbst bald darauf in Bourges Schüler von Volmar geworden ist.[2]) In Bourges war Calvin, wie wir gesehen haben, keinesfalls länger als von April 1529 bis Anfang 1531. Volmar aber ist von 1527 an längere Zeit in Orléans gewesen und erst später als Calvin nach Bourges gekommen. Herminjard[3]) meint sogar erst 1530. Aber sein einziger Grund dafür, daß nemlich Ulrich Zasius in Freiburg Volmar im August 1530 noch in Orléans sucht, erscheint mir doch zu wenig durchschlagend. Man ist damals über Veränderungen im Leben von Gelehrten wohl nicht so rasch und sicher unterrichtet worden wie heute. Aus dem Brief Calvins von Meillan ist nun freilich darüber auch nichts sicheres zu entnehmen. Sind aber die anderen Freunde, wie es scheint, noch in Bourges, so gilt das wohl auch von Volmar: nur, daß Calvin denkt, er könnte unterdessen auch in die Ferien gegangen sein. Freilich kann er auch bloß zu einem flüchtigen Besuch da gewesen sein, wie Herminjard annimmt. Der Möglichkeiten sind also viele. Aber in jedem Fall bleibt nach dem, was bisher erörtert ist, das sicher, daß die Verbindung zwischen Calvin und Volmar in die Zeit von Orléans zurückreicht und sich in Bourges nur fortgesetzt hat. Calvin hat dann später die Lösung des Schülerverhältnisses mit dem Tod seines Vaters und seinem Uebergang nach Paris in Verbindung gebracht, eine Darstellung, die bei der Kürze, vielleicht auch Unselbständigkeit der Aufenthalte in Paris und Orléans im Frühjahr 1531 ganz begreiflich ist.

1) Op. 21, 29.
2) Op. 21, 29 f. Baum, Beza 1, 11 ff. (1843).
3) Herminjard 2, 281 s.

Wir dürfen nun, wie ich denke, die Chronologie seiner Studienjahre so bestimmen:

1523—1527: Paris (I) stud. art.
1527 „ Magisterium.
1527—1529 (Frühjahr?): Orléans (I) stud. jur. Anfänge seiner Freundschaft mit Volmar, Daniel, Duchemin u. a.
1529 (Frühjahr?) bis 1531 Anf.: Bourges stud. jur.
1531 März bis Juni: Besuche in Paris, Orléans, Noyon.
1531 Juni bis 1532 Ende Mai: Paris (II) als Humanist.
1532 Ende Mai bis 1533 Sommer: Orléans (II) als Humanist.
1533 Okt.: Paris (III) als Humanist.

II.

Den festen Punkt in der Entwicklung Calvins gewinnen wie erst bei seinem dritten Pariser Aufenthalt, Okt. 1533. Es wird daher am besten sein, von hier auszugehen und dann nach rückwärts zu sehen. Damals steht Calvin mitten in dem Kreis, dessen ehrwürdiges Haupt Lefèvre d'Étaples war und der sich jetzt unter dem Einfluß verschiedenartiger Faktoren zu einer Bewegung mannigfaltiger Art entwickelt hatte. Man nennt seine Mitglieder Lutheraner, aber in jenem allgemeinen Sinn, in dem man alle Erscheinungen des neuen antischolastischen Geistes so bezeichnet: humanistische Grundlage und die Erkenntniß des großen Zwiespalts zwischen dem jetzigen Kirchentum und dem Christentum Christi, der Apostel und der Väter; als die Summe dieses echten Christentums aber ein Gemenge mittelalterlicher und neuplatonischer Mystik, paulinischer und evangelischer Gedanken, Elemente aus den Schriften des Erasmus wie Luthers und der andern deutschen Reformatoren, und alles das vereinbar mit dem äußeren Bleiben im alten Kirchenwesen, ohne die Tendenz auf baldigen Bruch, verbunden mit der Hoffnung, daß durch den bloßen Einfluß der neuen Ideen ihre Wirkung in Unterricht, Predigt und Litteratur das Evangelium sich das Feld erobern, das alte Wesen aber dann von selbst zusammenbrechen werde.

Die äußeren Geschicke dieser Partei haben bekanntlich sehr gewechselt. Nach verschiedenen früheren Vorstößen der Sorbonne hatten im Herbst 1525 Lefèvre und mehrere seiner Schüler verhaftet werden sollen. Aber zur rechten Zeit waren sie entflohen, Lefèvre und Gerhard Roussel nach Straßburg, wo sie bei Butzer und Capito Aufnahme gefunden und insbesondere Roussel die tiefsten Eindrücke von der neuen evangelischen Ordnung des Kirchenwesens

erhalten hatte.[1]) Noch vor der Rückkehr König Franzens aus der Gefangenschaft hatte dann seine Schwester, Margarethe von Valois, die entschiedenste Verehrerin Lefèvres eine Wendung herbeigeführt. Die Flüchtlinge waren zurückgekehrt, und G. Roussel war der Hofprediger der Herzogin geworden, während Lefèvre als Lehrer der königlichen Prinzen und Bibliothekar im Blois geborgen wurde. In Margarethens Herzogtum Berry sowie in den Gebieten ihres zweiten Gatten, des Königs von Navarra, hatte die Partei Lefèvres auch in den nächsten Jahren eine Freistatt gefunden, während im übrigen Frankreich die Maßregeln gegen alle evangelischen Regungen fortgegangen waren.

Im Frühjahr 1533 endlich konnte Margarethe in Paris selbst einen Vorstoß wagen. Der König hatte im Februar Paris verlassen. So stand sie mit ihrem Gatten im Mittelpunkt, und nun ließ sie ihren Gerhard Roussel öffentlich im Louvre die neuen Gedanken predigen. Der Erfolg war gewaltig und daher der Zorn der Sorbonne groß. Sie schlug Lärm, formulirte die Anklage auf Häresie und wiegelte das Volk gegen das Königspaar und seinen Prediger auf. Die Aufregung wuchs derart, daß man einen Aufstand fürchtete. Aber König Franz hielt zu seiner Schwester, und der beste Teil der akademischen Jugend jauchzte Roussel zu.

Im Herbst 1533 folgte dann die geistliche Rache. Im Collegium Navarra ließen die Leiter bei Beginn des neuen Studienjahrs am 1. Okt. ihre Zöglinge eine Komödie aufführen, in der Margarethe und ihr Hofprediger verhöhnt wurden. Zugleich führte die Sorbonne ihren Schlag gegen die Königin, indem sie kraft der Zensurgewalt, die ihr über alle theologischen und religiösen Bücher eingeräumt war, den Miroir de l'âme pècheresse, eine religiöse Dichtung, die 1531 anonym erschienen, aber als Werk der Königin bekannt war, zensurirte.

Allein beide Schläge giengen fehl. Der König schritt gegen die Schuldigen ein; ein Teil mußte aus Paris weichen.[2])

Kurz vor diesem Mißerfolg der Sorbonnepartei hatte Nicolaus Cop das Rektorat der Universität übernommen. Er war der dritte Sohn des Leibarztes König Franzens I., der aus Basel gebürtig, ein Freund und Verehrer des Erasmus, in den humanistischen Kreisen von Paris und draußen wohl bekannt und verehrt

1) Vgl. seine beiden Briefe bei Ch. Schmidt, Gérard Roussel 1845, S. 188 (Herminjard 1, 404) und Herminjard 1, 408.

2) Vgl. vor allem die Briefe bei Herminjard 3, 52 ff. Nr. 417 f. 422 mit den Anmerkungen.

war. Daß der Vater unmittelbar zum Kreis Lefèvres gehört hätte, ist ganz wohl möglich, aber bisher meines Wissens nicht erwiesen.[1]) Aber Nikolaus gehört jedenfalls dazu: seiner Kritik soll Margarethe ihren Miroir vorgelegt haben, ehe sie ihn herausgab,[2]) und der Anfang seines Rektorats bewies sofort die Entschiedenheit, mit der er diese Partei vertrat. Seine Wahl bekundete also geradezu, welche Partei damals an der Universität, zumal in der Artistenfakultät, oben war. Unter seiner Leitung gab man die Theologen, die zu dem allem noch ihre Zensurvollmacht überschritten hatten, preis, und nun hielt Cop die Stimmung an der

---

1) Doumergue 1, 114 hat das freilich behauptet. Aber seine Belege beweisen es nicht. Er beruft sich auf einen Brief Chapelains an Agrippa von Nettesheim, den Herminjard 1, 449 2 zitirt, und zwei Briefe Glareans (der an Erasmus steht bei Herminjard 1, 31, der an Zwingli in Zwinglis Werken ed. Schuler und Schultheß 7, 26). Aber die beiden letzteren sagen gar nichts von einer Freundschaft zwischen Cop und Lefèvre, sondern nur, daß Glarean von dem einen wie von dem andern freundlich aufgenommen worden sei. Den Brief Chapelains aber hat D. nicht nachgeschlagen, und das Zitat Herminjards hat er mißverstanden: nicht Cop läßt Lefèvre und einen gemeinsamen Freund grüßen, sondern Chapelain grüßt Agrippa von Lefèvre und Cop. Das setzt aber noch keine Freundschaft zwischen diesen beiden voraus. Möglich bleibt sie ja deshalb doch. Chapelain, Leibarzt der Königin Mutter, hat offenbar zum Kreis Lefèvres gehört. Vgl. Michel d'Arande, Schüler Lefèvres, an Capito Sommer 1526 bei Herminjard 1, 470: *Johannes Cappelanus, medicus vere christianus, te in Christo salutat plurimum, cupiens ut gratia et pax omnis a Domino tecum sit semper.* Er, Cop und Lefèvre stehen sich schon durch die Stellung am Hofe nahe: in Blois, wo der Hof oft verweilt und Lefèvre damals seine Stellung hat, treffen sie sich in den zwanziger Jahren öfters. Vgl. z. B. den Briefwechsel Agrippas von Nettesheim in seinen Werken (Lugduni 1600) 2, 186. 188. 190. 211. 225 (Briefe vom 28. Aug., 15. und 16. Sept., 3. Nov. 1526, 5. Febr. 1527). Alle drei sind aber außerdem hoch angesehene Humanisten: Lefèvre ist ja einer der allerersten Gräzisten seiner Zeit, Lehrer einer großen Zahl auch von Deutschen; sein Einfluß liegt keineswegs nur in der religiösen Sphäre. — Der Vater Cop hat 1532 schwerlich zu den Freunden der evangelischen Bewegung gehört. Vgl. den Brief von Ber an Aleander (ZKG. 16, 482): *Copus noster Parisius recte valet ut senex et plenus dierum, quem scio non mediocriter exhilarandum, si nonnihil per literas significavero de presenti Magnitudinis Tue statu* usw.

2) Vgl. Op. 10^b, 9 2. Ich füge ein „soll" hinzu. Die Quelle der Straßburger Herausgeber ist die Adumbratio eruditorum Basiliensium [etc.] appendicis loco „Athenis Rauricis" addita. Basel 1780. S. 30. [Verfasser der Ath. Raur. wie des Appendix soll nach einem Vermerk in dem Exemplar der hiesigen Universitäts-Bibliothek Prof. J. W. Werner in Basel gewesen sein.] Aber eine ältere Quelle ist nicht angegeben, und ich weiß nicht, worauf die Notiz zurückgeht. Daß dem Verfasser etwa Quellen aus Cops späterer Zeit in Basel vorgelegen hätten, ist nicht wahrscheinlich. Er sagt ausdrücklich am Schluß: *Reliqua Copi nostri fata ignoramus.*

Universität für so gesichert, daß er am 1. Nov., dem Allerheiligentag 1533, eine Antrittsrede hielt, die ein heller Kampfesruf gegen die „Sophistenpartei" der Theologen und für die neuen evangelischen Gedanken war. Die Rede machte ungeheures Aufsehen. Ihre Folge aber war ganz anders, als Cop sie erwartet hatte. Er mußte schleunigst fliehen, und in sein Geschick wurde auch Calvin hineingezogen, weil er mit Cop eng befreundet war.[1])

Wir haben von Calvin keine Schilderung dieser letzten Katastrophe, wohl aber von den Vorgängen im Collegium Navarra und der Zensur des Miroir. Er hat sie schleunigst und, wie ich einem unbegreiflichen Mißverständniß gegenüber betone, mit leidenschaftlicher Teilnahme für die Partei Margarethens und Roussels seinem Daniel und dem Freundeskreis von Orléans berichtet,[2]) so schleunig,

---

1) Colladon in der Vita II a. a. O. 57 u. d. M. Die Frage, ob Calvin die Rede Cops verfaßt habe, mag vorerst bei Seite bleiben. Vgl. Beilage III.

2) Ep. 18f. S. 25ff. (Herminjard 3, 103ff. Nr. 437f.). — Ich hebe als Aeußerungen seiner Parteinahme hervor: S. 27 u.: *Multa eiusmodi figmenta addiderunt, indigna prorsus ea muliere, quam non figurate nec obscure convitiis suis proscindebant.* — S. 28 M.: *Alterum facinus ediderunt factiosi quidam theologi aeque malignum, etsi non usque adeo audax.* — S. 29 u. d. M.: *omnes tamen fremebant, eum* [der Redner der Sorbonnepartei] *obtendere ignorantiae suae hanc speciem.* S. 29 u.: Die Auswahl der Prediger sei nun dem Bischof übertragen worden, während sie bisher *pro libidine theologorum eligebantur, ut quisque erat clamosissimus et stolido furore praeditus, quem illi zelum vocant, quo nunquam arsit Helias, qui tamen zelo zelabatur super domum Dei.* [Text nach Herminjard verbessert.]

Die Worte, die meist — doch nicht von Lang, Bekehrung 10 — mißverstanden worden sind, beziehen sich auf die Komödie im Kollegium Navarra und lauten so: *Visum est* [der Regierung] *statui pessimum exemplum eorum libidini, qui rebus novis inhiant, si impunitas daretur huic improbitati.* — Unter diesen *novarum rerum cupidis* verstehen Herminjard (3, 107 10), Stähelin (RE³ 3, 656 54, der auch die Tendenz der Komödie versehentlich umgekehrt beschreibt), Lecoultre (150) und Doumergue (1, 330 1) die evangelische Partei! Herminjard und Doumergue meinen, Calvin stelle sich dabei auf den Standpunkt der Regierung und wolle sagen: dle Regierung habe das Gleichgewicht der Parteien halten und deshalb verhüten wollen, daß die evangelische Partei dadurch ermutigt [?!] würde, wenn die Gegner Margarethens straffrei ausgiengen. Herminjard und Lecoultre fügen hinzu, trotzdem überrasche der frostige Ausdruck *novatores* für die Evangelischen, wenn man annehme, daß Calvin damals schon ganz zu ihrer Partei gehört habe, während Doumergue (331) Calvin sich selbt unter die *novatores* rechnen läßt! Allein Calvin meint doch sichtlich die Demonstranten des Collegium Navarra: sie müssen bestraft werden. *Rebus novis inhiare* bedeutet, wie ja oft genug, nicht Neuerungen machen, neue Gedanken einführen, sondern Unruhe stiften. Es ist dasselbe, wenn in dem Brief Sturms der sorbonnistischen Partei schuld gegeben wird: *seditionis crimen, populum commovere*, oder wenn Clément Marot (bei Herminjard 3, 59 33) von ihnen als *fols seditieux*

daß er nicht warten wollte, bis er den ganzen Vorgang hätte schildern können, sondern vorerst nur die erste Hälfte abschickte. Sie allein ist uns denn auch erhalten.

Dieser Bericht und der Begleitbrief, der ihm vorausgeht, sind die ersten Schriftstücke, die wir im Original von Calvins eigener Hand haben. Um so bedeutungsvoller ist, daß er darin von Roussel nur mit dem Anfangsbuchstaben *G.*, oder *M[agister] G.* spricht und *noster* hinzufügt, das Wort, mit dem die Freunde auch sonst immer sich unter einander bezeichnen.[1]) Die Freunde in Orléans erkennen ihn also schon am Anfangsbuchstaben und betrachten ihn auch als den Ihrigen. Auch sie gehören also damals zum Kreis Lefèvres. Darum schreibt Calvin so eilig; darum vergißt er nicht, Daniel einzuschärfen, daß der Brief für alle Freunde bestimmt sei.

Daß dem so sei, beweist auch die spätere Geschichte gerade der Freunde, die Calvin am nächsten gestanden haben.[2]) Ich kann von Cop absehen, der später in Basel lebte, während sein jüngerer Bruder Calvins Kollege in Genf geworden ist.[3]) Wichtiger sind die Freunde aus Orléans. Von ihnen ist Franz Daniel Advokat und dann Bailli, weltlicher Beamter eines Kapitels, Duchemin schon 1531 Kanonikus, später Offizial von Le Mans geworden, also in spezifisch kirchlicher Stellung. Aber beide bleiben mit Calvin noch jahrelang nach seinem Weggang aus Frankreich in Verbindung. Duchemin wendet sich 1536 an ihn, klagt ihm die Gewissensnot, die ihm bei seiner evangelischen Ueberzeugung der kirchliche Dienst mache, fragt ihn darüber um Rat, gewinnt es aber, so nah er auch dem Entschluß gewesen zu sein scheint, doch nicht über sich, zu tun, was Calvin als einzige Rettung weiß, sein Amt und alle Berührung mit dem Götzendienst aufzugeben.[4]) Der neu entstehenden Hugenottenkirche hat er sich nicht angeschlossen.

---

spricht, *qui vont preschant sedition et guerre entre le peuple et les bons precepteurs, ... et [ont] mys le monde en trouble et desarroy.*

1) Von Coiffart Op. 10^{b}, 9-11, von Burdinaeus 19 oben, von Philipp (Loré nach Doinel 176 2 und 178 o.) 21 u., von Duchemin in der Vorrede zu dessen Antapologie (Op. 9, 785 ff.).

2) Auch hier bin ich mit Doumergue völlig zusammengetroffen.

3) Op. 10^{b}, 10 2.

4) Siehe Calvins Sendschreiben an ihn Op. 5, 233 ff. Vgl. im Eingang 239: *molestissime tecum .... vices tuas miseror. .... Cogeris spectare, ut narras* usw.; *praeut illa est tua, quam refers, vere misera necessitas. — Quod autem mecum deliberas* usw. Dazu S. 273 Z. 3 v. u.: *ne qua tamen in parte tantis desim tuis angustiis, quam a me tibi perscribi officii formulam literae tuae flagitant.* Wie nahe er dem entscheidenden Entschluß gewesen sein muß, zeigt 11, 57 1:

Ganz ähnlich Daniel. Auch er steht mit Calvin noch 1536 im Briefwechsel. Er gehört zu den evangelisch Gesinnten Frankreichs, die die Entwicklung von Calvins Werk in Genf mit Spannung verfolgen und von denen Calvin hofft, daß wenigstens die Mutigeren unter ihnen auch materielle Hilfe aufbringen werden.[1]) Dann verschwindet er aus dem Briefwechsel Calvins, bis 1559 die Verbindung durch einen seiner Söhne wieder angeknüpft wird. Die Briefe, die da gewechselt werden, sind fast ergreifend durch die Art, wie die alte Freundschaft in kurzem wieder auflebt. Daniels religiöse Gesinnung steht noch auf demselben Fleck. Seiner Herzensüberzeugung nach ganz evangelisch, kann er sich doch nicht entschließen, mit dem alten Kirchenwesen, d. h. mit seiner ganzen bürgerlichen Stellung zu brechen.[2]) Auch von einem dritten Freund, Framberg, erfahren wir dasselbe. Auch ihn hat Calvin 1539 vergeblich aufzurütteln gesucht und noch 1559 für sein Seelenheil gefürchtet, weil er im Schmutz des Papsttums dahinsieche.[3])

Nach alle dem kann also kein Zweifel sein, daß die Freunde schon 1533 in diesem Lager standen. Die Frage ist nur, wie lange sie schon darin sind.

III.

Von dem früheren Briefwechsel Calvins mit seinen Jugendfreunden sind nur kümmerliche Reste erhalten,[4]) die Daniels Sohn aus dem Nachlaß seines Vaters herausgegeben hat: es sind einige wenige Briefe von und an Daniel und Duchemin. Der Briefwechsel mit Connam und Framberg, von dem wir wissen, ist sogar ganz verloren.[5]) Calvins Papiere, vor allem die Briefe seiner Freunde,

---

Calvin hat dort 1540 einem andern Freund aus Orléans geschrieben, N[icolas] D[uchemin] solle seine Mutter verlassen, wenn sie ihn *ad superstitionem colendam* zwingen wolle.

1) Op. 10b, 63 Nr. 34.

2) Vgl. die Briefe Op. 17, 585 f. (Nr. 3089). 680 (3188). 18, 16 (3162). 414 (3368). 588 (3465).

3) Vgl. Op. 11, 57 1, wo Framberg und N. D[uchemin] beisammen stehen, und 58 4, wo aber nach Herminjard 6, 7 f. (Nr. 815 Anm. 17) *iussi* statt *nisi* zu lesen ist. Vgl. ferner Op. 17, 681 (Nr. 3138).

4) Darin stimme ich Doumergue vollkommen zu; ebenso darin, daß das Bild, das Kampschulte von dem jungen Calvin als einem unjugendlichen herben Zensor seiner Kameraden entwirft, nicht zutrifft, mindestens sehr einseitig ist.

5) Vgl. Calvins Vorrede zur Antapologie Duchemins, Schreiben an Connam

sind im Herbst 1533 mit Beschlag belegt worden und wohl für immer zu Grunde gegangen.[1])

In den wenigen Briefen, die uns geblieben sind, kommen meist persönliche Angelegenheiten vor. Aber schon die Form ist bedeutsam: die Freunde schreiben in dem neuen humanistischen Stil ohne gesuchte Phrasen, in der einfachen Art, wie sie vor allem durch Erasmus durchgedrungen ist. Daß Calvin erst in Bourges das Griechische angefangen hat, ist schon besprochen. Aber er hat damals doch bereits eine Odyssee besessen und einem Freund, dem Karl Sucquet, geliehen,[2]) der gleichfalls Jurist und zugleich Humanist, der Sohn eines Freundes von Erasmus war und dem Erasmus selbst nahe stand.

Wir stehen also schon 1530 in einem Kreis von jungen Juristen, die zugleich Humanisten sind. Erasmus ist natürlich auch hier die große Autorität.[3]) Und wenn Calvins Theologie später starke Einflüsse von Erasmus theologischen Schriften aufweist,[4]) so wird man wesentlich daran denken müssen, daß er diese Jahre des Lernens in einem Kreis zugebracht hat, der in Erasmus „den Hauptbegründer der echten Theologie und aller Wissenschaften“ sah.[5]) Das Verhältniß der beiden Fächer war ja damals ganz anders, als heute. Wer in den oberen Fakultäten studirte, mußte Magister artium und eben damit Mitglied der Artistenfakultät sein, konnte also auch humanistische Vorlesungen halten, und mehrere von Calvins Freunden haben das wirklich getan.[6]) Das gilt vor allem auch von Melchior Volmar, der unter Alciati zum Dr. jur. promovirt worden war,[7]) und dem Calvin noch 1546, als er längst Professor der griechischen Sprache in Tübingen war, den Titel Jurisconsultus gibt.[8]) Auch Calvin selbst hat bekanntlich das

(9, 785 ff.): *tuis antea multis literis persaepe cognovi.* — Ueber Frambergs Schreibfaulheit beklagt sich Calvin Okt. 1533 (Op. 10b, 26 o.).

1) Colladon in Op. 21, 56 u.

2) Op. 10b, 6. Ueber Sucquet s. o. S. 193 1.

3) Vgl. Calvins Vorrede zu seinem Senekakommentar Op. 5, 6: *Erasmus literarum alterum decus ac primae deliciae.* Vgl. auch Anm. 5.

4) M. Schulze, Meditatio futurae vitae, 1901, und Calvins Jenseitschristentum in seinem Verhältniß zu den religiösen Schriften des Erasmus, 1902.

5) Sucquet in der Adresse des oben S. 193 zitirten Briefes an Erasmus: *sincerae* [so zu lesen statt *sincero*?] *theologiae atque omnium disciplinarum praecipuo instauratori.* Aehnlich ist der Inhalt des Briefs: er spricht von der großen Angst, die Sucquet und seine Freunde ausgestanden haben, wie Erasmus fälschlich todt gesagt worden war.

6) Vgl. z. B. den Brief Op. 10b, 20 f., Nr. 14: Landrinus und Agnetus.

7) Beza, icones (1580) unter M. Volmar.

8) Op. 12, 364. Adresse von Nr. 814.

juristische Studium nur mit innerem Zwang getrieben; sein ganzes Herz hieng an den humanistischen Wissenschaften.[1])

Religiösen Interessen begegnen wir in dem Briefwechsel der Freunde zunächst nicht; aber ausgeschlossen sind sie darum natürlich keineswegs, und von 1531 an treffen wir auch ihre ersten deutlichen Spuren. Wie Calvin im Juni 1531 zu seinem zweiten Aufenthalt in Paris ankommt, ist es das erste, daß er eine Bitte Daniels erfüllt, dessen Schwester in einem Pariser Kloster demnächst Profeß ablegen soll.[2]) Calvin sollte in Erfahrung bringen, wann es geschehen werde. Er sollte aber offenbar auch im Auftrag des Bruders die innere Stimmung der Schwester erkunden. Denn das Mädchen war dem Kloster wider ihren Willen übergeben worden und von Haus aus ganz ohne Neigung dazu gewesen. Calvin gieng also mit seinem Freund Cop, ohne Zweifel Nikolaus, dem späteren Rektor, hin, und während Cop bei der Unterredung die Aebtissin in Anspruch nehmen mußte, drang Calvin in das Mädchen, ihm ihre Stimmung offen zu sagen. Da fand er sie zu seiner Ueberraschung ganz beseligt und voll ungeduldiger Erwartung des festlichen Tags — „es war, als ob sie mit Puppen spielte, so oft sie das Wort Gelübde hörte“ —, so daß er sich darauf beschränkte, ihr zu sagen, sie solle sich doch nicht ihrer Kräfte überheben, sondern allein auf Gottes Kraft vertrauen, in dem wir leben und sind. — Kein Zweifel, daß jedes dieser Worte auch ein mittelalterlicher Frommer hätte sagen können.[3]) Aber man gewinnt von seiner Ermahnung einen etwas geflissentlichen Eindruck. Das waren Gedanken und Worte, die der Kreis Lefèvres ebenso wie Erasmus und die deutschen Reformatoren immer dem vulgären Kirchentum, vor allem gerade der Werkgerechtigkeit des Mönchtums entgegenstellten.

Dreiviertel Jahre später, im April 1532, wie Calvins Aufenthalt in Paris zu Ende geht und er wieder nach Orléans übersiedeln will, bittet ihn Daniel, ihm eine Bibel zu kaufen und zu schicken. Calvin tut es, will sie aber lieber mitbringen.[4]) Es ist nun im wesentlichen einerlei, ob damit irgend eine Bibel oder die neue Ausgabe von Paris oder Antwerpen gemeint sei.[5]) Die Hauptsache ist, daß Daniel überhaupt eine Bibel kaufen will. Studiren konnte er sie ohne Zweifel auch in einem fremden Exemplar.

---

1) Vgl. den Brief an Volmar in der vorigen Anm. und seine Worte (oben S. 193).

2) Zum folgenden vgl. den Brief an Daniel Op. 10^b, 9, Nr. 5.

3) Ich sage das namentlich im Gegensatz zu Doumergue 1, 199.

4) Ep. 14 (S. 20 f.).

5) Herminjard 2, 418 3.

Aber daß er nun ein eigenes haben will, deutet mindestens darauf, daß das Interesse an der Bibel, das Hauptstück des Kreises von Lefèvre, stark genug entwickelt sein muß.[1])

Aber in dem Bericht Calvins von seinem Besuch im Kloster ist noch ein Zug beachtenswert: „Ich begab mich zum Kloster mit Cop, der mir seine Begleitung angeboten hatte“, schreibt er an Daniel. Hier bestehen also ältere Beziehungen: Calvin ist erst wenige Tage in Paris. Aber auch die Freunde in Orléans kennen Cop: kein Wort der Erklärung, wer das sei. Und daß die Freunde zur Familie des Leibarztes persönliche Beziehungen haben, bezeugen die Grüße, die Daniel Anfang März 1532 an dessen zweiten Sohn, Johannes Cop, schickt, der ein Kanonikat von Cléry bei Orléans hatte.[2]) Auch an Duchemin, der 1532 eine Zeitlang in Paris ist, schreibt Calvin kurzweg von „Cop“.[3]) Nikolaus Cop aber gehörte ohne Zweifel schon damals zum Kreis Lefèvres.[4]) Die Beziehungen der Freunde hieher müssen also schon 1531 bestanden haben.

Woher stammen sie? Doumergue[5]) läßt Calvin schon in seiner ersten Pariser Zeit mit den Söhnen Cops verkehren. Aber wie Lang[6]) vermisse auch ich den Beweis und jegliches Zeugniß der Quellen. Und da auch die Freunde von Orléans an der Verbindung mit Cop teilnehmen, so liegt es näher, zu vermuten, daß entweder Cop eine Zeitlang in Orléans oder in Bourges, der Universität Margarethens, gewesen sei, oder, da wir hievon nichts wissen, daß der Kreis von Orléans und der Pariser akademische Kreis Lefèvres durch einen gemeinsamen Freund in Verbindung gebracht worden seien. Das kann durch Calvin geschehen sein; aber noch näher liegt es, an Melchior Volmar zu denken. Er stammt aus dem Kreis Lefèvres. Wegen unvorsichtiger Aeußerungen in dessen Sinn hatte er 1527 aus Paris weichen müssen, ist nach

---

1) Lang, Bekehrung 21 unten, hat die Lage nicht richtig geschildert. Richtig schon Doinel 177f.: Calvin will die Bibel nicht schicken, sondern demnächst mitbringen, weil er gerade vor der Abreise nach Orléans steht.

2) Ep. 11, S. 19. Daß der Canonicus, an den Calvin 27. Juni [1531] einen Brief angefangen hat, nicht Joh. Cop, sondern Duchemin sei, hat Doinel 176 zu Anm. 5 wahrscheinlich gemacht.

3) Ep. 9, S. 17.

4) Der Miroir, den Margarethe vor der Veröffentlichung ihm vorlegte (S. 102), ist schon 1531 gedruckt worden (Herminjard 3, 108 15). Aber auch wenn jene Notiz über sein Verhältniß zum Miroir unbegründet sein sollte, könnte man doch aus seiner Stellung im Herbst schließen, daß die Beziehungen zum Kreis Lefèvres nicht erst von gestern waren.

5) Doumergue 75 und 114.

6) Lang, in seiner Anzeige des Werks (Theol. Studien und Kritiken 73, 312).

Orléans gegangen und dann später von Margarethen nach Bourges berufen worden.[1])

Der Annahme eines religiösen Einflusses, den Volmar auf Calvin ausgeübt hätte, haben nun freilich Lefranc und Lang[2]) entgegengehalten, daß erst die dritte Ausgabe von Bezas Vita Calvins von einer religiösen Grundlage des Verhältnisses wisse, während die beiden älteren und ebenso Calvin selbst in der Widmung seines Kommentars zum II. Korintherbrief nichts davon sagen.

Was Doumergue dem entgegenstellt,[3]) insbesondere die bekannte Zurückhaltung Calvins in Bezug auf seine innersten Empfindungen, reicht nicht aus. Aber andrerseits hat der Einwand Lefrancs und Langs nur so lange Bedeutung, als man annimmt, daß Calvin von Volmar die ersten Einflüsse zu Gunsten der neuen Religiosität erfahren habe. Dagegen ist Calvins Schweigen vollkommen verständlich, wenn er schon damals in der Richtung begriffen war, die durch Lefèvre bezeichnet ist, und wenn seine ganze Umgebung in denselben Anschauungen lebte. Dann hat ihm eben Volmar auf religiösem Gebiet nichts spezifisch neues geboten.

Das aber wird uns in der Tat schon durch die erste Vita Bezas bezeugt,[4]) und an dieser Notiz ist Lang vorübergegangen. Doumergue[5]) hat sie stärker betont, aber auch nicht ausgeschöpft. Ich setze die Worte her: „Doch sein Vater entschloß sich, ihn die Rechte studieren zu lassen, und er selbst, der durch Vermittlung eines Verwandten und Freundes Namens Meister Peter Robert, auch Olivetan genannt, ... schon einiges Verständniß der reinen Religion gewonnen hatte, begann sich dem papistischen Aberglauben zu entziehen. Das war neben seiner außerordentlichen Ehrerbietung gegen seinen Vater der Grund, warum er zustimmte, zu diesem Zweck nach Orléans zu gehen.[6])

---

1) Vgl. die Quellen bei Herminjard 2, 280 f. 7. 8. Im alten Tübinger Universitätsarchiv ist, so viel ich sehe, für Volmar nichts wesentliches neues zu finden. Seine Inventare sind allerdings außerordentlich mangelhaft.

2) Lefranc 39 f. Lang, Bekehrung 19. Die Bemerkung Lefrancs über die Bedeutung Volmars für Calvin ist doch nicht so „gewagt", wie Lang meint. Lefranc stellt sie mit derjenigen, die Butzer für Olivetan gehabt hat, nur insofern gleich, als Volmar und Butzer ihren Freunden das Griechische und damit das NT. erschlossen haben.

3) Doumergue 1, 183.

4) Op. 21, 29.

5) Doumergue 1, 115 f.

6) *Toutesfois son pere se resolut de le faire estudier aux loix, et luy aussi de sa part, ayant desia par le moyen d'un sien parent et ami nommé maistre*

Daraus geht doch deutlich hervor: 1. Der Vater will ihn jetzt, nach dem artistischen Magisterium, nicht, wie bisher seine Absicht gewesen war, Theologie, sondern die Rechte studiren lassen. Dem Sohn aber ist das auch willkommen, weil seine religiöse Richtung für das theologische Studium, zumal in Paris an der Sorbonne, nicht mehr paßt. Er geht nach Orléans, der berühmten Rechtsfakultät; aber er selbst hat ohne Zweifel auch hiebei seine eigenen Gründe. 2. Die religiöse Wendung in Calvin reicht in die Zeit vor dem Uebergang nach Orléans hinauf und ist durch den Umgang mit Olivetan, seinem Verwandten und Noyoneser Landsmann begründet worden. Wir dürfen ohne Zweifel an die Ferien denken, die beide in Noyon zusammen verbracht haben.

Daß Calvin gerade Orléans zum Studium wählt, mag in erster Linie der Ruf L'Étoiles bewirkt haben. Aber daneben kommt, wie schon bemerkt, vielleicht noch etwas anderes in Betracht. Ich bin auch hier, ohne es zu wissen, ganz mit Doumergue zusammengetroffen. Wir haben einen Brief Butzers an Farel vom 1. Mai 1528, in dem er von einem jungen Noyonesen spricht, der von der Universität Orléans durch eine Verfolgung vertrieben, nach Straßburg gekommen sei und nun bei ihm die Sprachen lernen wolle, von denen er insbesondere Griechisch und Hebräisch noch wenig verstehe. — Dieser junge Mann ist natülich nicht, wie man früher z. T. gemeint hatte, Calvin, sondern, wie schon Herminjard mit guten Gründen vermutet hat, Olivetan. Die Gesinnung Butzers gegen ihn ist auch noch nach Jahren, da Olivetan längst auf ganz anderem Schauplatz ist, sehr warm, obwohl von einem Briefwechsel zwischen ihnen sonst gar nichts bekannt ist.[1])

Dann wäre also Olivetan bis 1527 oder 1528 in Orléans gewesen, hätte, ähnlich wie Volmar in Paris, seine evangelische Gesinnung zu unvorsichtig kund gegeben und weichen müssen. Durch ihn wäre dann sein junger Vetter Calvin mit der evangelischen Bewegung zuerst bekannt gemacht und dem Kreis von Orléans zugeführt worden. Vielleicht war es dann eben Volmar, der später

---

Pierre Robert, autrement Olivetanus .... gousté quelque chose de la pure religion, commençoit à se distraire des superstitions papales: qui fut cause qu' outre la singuliere reverence qu'il portoit à son pere il s'accorda d'aller à Orleans pour cest effect.

1) Der Brief Butzers steht Herminjard 2, 131 ff., auch Opera 10^b, 1 f. Die Straßburger haben die Beziehung auf Calvin noch für möglich gehalten. Herminjard hat sie abgelehnt, aber zunächst nicht gewußt, wer gemeint sein könnte. Erst durch den Brief des Fortunatus Andronicus an Butzer (Herm. 3, 41 ff. bes. 44 20) ist er auf Olivetan geführt worden.

die Beziehung des Freundeskreises von Orléans zu dem von Paris vermittelte.

Das **Ergebniß** wäre also: Während seiner ersten Pariser Zeit hat Calvin von Olivetan die ersten Einflüsse in evangelischer Richtung und im Sinn der Partei Lefèvres erhalten. Der Eifer für den Kultus und das ganze System der alten Religion läßt nach. Er wird mit den neuen Ideen bekannt und ist deshalb ganz einverstanden, die Theologie gar nicht anzufangen, sondern zum Studium der Rechte überzugehen. Olivetan bringt ihn mit dem evangelischen Kreis von Orléans in Verbindung, in dem er auch in Bourges bleibt, bis er bei seinem zweiten und dritten Aufenthalt vielleicht durch Volmar in den Pariser Kreis kommt, mit ihm immer mehr verwächst und in seine Geschicke verflochten wird.[1])

IV.

Ist das seine Bekehrung gewesen? Hören wir ihn selbst in seiner Vorrede zum Psalmenkommentar von 1557 f.[2])

„*Ac primo quidem, quum superstitionibus papatus magis pertinaciter addictus essem, quam ut facile esset e tam profundo luto me extrahi, animum meum, qui pro aetate nimis obduruerat, subita conversione ad*

1) Den Namen, die aus diesem Kreis genannt werden, könnte man versucht sein, zum Beweis des Zusammenhangs mit dem Kreis Lefèvres noch einen weiteren hinzuzufügen: **Le Roy**. In den Briefen von und an Calvin aus der Zeit, da sein Senekakommentar erschien, wird mehrfach ein **Regius** in **Bourges** erwähnt (10[b], 19—22). **Herminjard** (2, 409 9) vermutet, daß es sich dort um Nicolas le Roy, den Freund Daniels, handle, der um 1534 in Bourges Jurisprudenz gelehrt habe. (Seinen Brief an Daniel lasse ich in Beilage VI abdrucken.) Andererseits erscheint bald darauf mit Calvin zusammen im Mai und Juni 1533 in Orléans ein Jean le Roi aus Chartres als Mitglied der pikardischen Nation, der nach **Doinel** (Bulletin 26, 179 ff.) gleichfalls Schüler L'Étoiles war. Nun schreibt Lefèvres Schüler, der Bischof Michel d'Arande von St. Paul-Trois-Châteaux in einem Brief an Farel aus dem Jahre 1536 (**Herminjard** 3, 401): *Regius tuus te Christo ac verbo gratiae ejus plurimum commendat.* Da läge es also nahe, diesen Regius mit einem der beiden zu identifiziren, die wir im Kreis Calvins und seiner Freunde finden. Aber der Name ist zu häufig, als daß man das ohne weitere Anhaltspunkte tun könnte. **Herminjard** 3, 401 8 kennt den Regius in Michels d'Arande Brief nicht. Im Register (S. 453) dagegen scheint er geneigt zu sein, ihn für den Jacobus Regis oder Leroy zu halten, der im französischen Gebiet Berns Pastor ist. Allein aus den Notizen über diesen Leroy, die Herminjard sonst enthält (vgl. die Register in Bd. 3 ff.), läßt sich nirgends eine Spur finden, daß er aus Frankreich stammte oder wieder dort gewesen wäre.

2) Op. 31, 21 f. — Die lateinische Ausgabe ist von 1557, die französische von 1558. Die französische Uebersetzung scheint von Calvin selbst zu sein, vgl. **Doumergue** 1, 344. Die Prolegomena der Straßburger Ausgabe sagen nichts darüber.

docilitatem subegit. Itaque aliquo verae pietatis gustu imbutus tanto proficiendi studio exarsi, ut reliqua studia, quamvis non abiicerem, frigidius tamen sectarer. Necdum elapsus erat annus, quum omnes purioris doctrinae cupidi ad me novitium adhuc et tironem discendi causa ventitabant. Ego qui natura subrusticus umbram et otium semper amavi, tunc latebras captare: quae adeo concessae non sunt, ut mihi secessus omnes instar publicae scholae essent. Denique dum hoc mihi unum in animo est, ignobile otium colere, Deus ita per varios flexus me circumegit, ut nusquam tamen quiescere permitteret, donec repugnante ingenio in lucem pertractus sum. Eoque consilio relicta patria in Germaniam concessi, ut in obscuro aliquo angulo abditus quiete diu negata fruerer."

„Als ich dem abergläubischen Wesen des Papsttums zu hartnäckig ergeben war, als daß es leicht gewesen wäre, mich aus so tiefem Schmutz herauszuziehen, da hat Gott meine Seele, die sich für ihr Alter allzusehr verhärtet hatte, durch eine plötzliche Bekehrung zur Gelehrigkeit gezwungen. So kam es, daß ich, schon im Besitz eines gewissen Verständnisses der wahren Religion, von solchem Eifer fortzuschreiten entbrannte, daß ich die übrigen Studien zwar nicht aufgab, wohl aber kühler betrieb. Und noch war das Jahr[1]) nicht um, als alle, die nach der reineren Lehre verlangten, zu mir, dem Neuling und Anfänger, kamen, um von mir zu lernen. Ich aber, von Haus aus etwas unbeholfen und schüchtern[2]) und immer ein Freund der Stille und Muße, suchte mich zu verstecken. Aber es gelang mir so wenig, daß mir jeder Ort, wohin ich mich zurückziehen wollte, wie eine öffentliche Schule wurde. Kurz, da ich immer nur an das Eine dachte, unbekannt und in der Stille zu leben, trieb mich Gott durch verschiedene Wendungen so umher, daß ich nirgends ruhen durfte, bis ich mit widerstrebendem Sinn in die Oeffentlichkeit gezogen wurde. In dieser Absicht verließ ich mein Vaterland und gieng nach Deutschland, um in einem unbekannten Winkel die lange vergeblich gesuchte Ruhe zu genießen."

In dieser Ausführung sind folgende Momente zusammengefaßt: 1. plötzliche Bekehrung, 2. gesammelte Vertiefung in die religiöse und theologische Arbeit, 3. in kurzer Frist, vor Ablauf des Jahres, großer Zulauf der Evangelischen, 4. das Wanderleben mit dem

---

1) *Necdum elapsus erat annus.* Es läge am nächsten zu übersetzen: „und noch war kein Jahr um". Aber die französische Ausgabe hat: *devant que l'an passast.* Ich halte es daher für richtiger diesen Sinn zu wählen, der doch auch möglich ist.

2) *subrusticus,* französisch *un peu sauvage et honteux.*

vergeblichen Ziel stiller Muße, 5. die Auswanderung, die in Genf endigt.

Diese „plötzliche Bekehrung“ ist also etwas ganz anderes, als die Entwicklung, die wir bisher haben verfolgen können. Diese hatte sich weder in ihren Anfängen noch in ihrem Fortgang als eine plötzliche Wendung, als ein Bruch dargestellt, sondern als ein langsames und, soviel wir sehen, müheloses Hineinwachsen in die Gedanken und Interessen eines größeren Kreises. In Calvins Bericht über seine „Bekehrung“ dagegen erscheint alles zusammengedrängt in eine kurze Spanne Zeit. Noch im Jahr der Bekehrung fängt der Andrang der Glaubensgenossen bei ihm an und damit das Wanderleben, durch das er sich ihm entziehen will. Dieses Wanderleben aber beginnt nach allen andern Nachrichten [1]) etwa im Oktober 1533 und endigt wohl ein Jahr später mit der Auswanderung. Man wird also hienach die Bekehrung vorläufig in den Lauf des Jahres 1533, aber vor den Oktober setzen müssen.[2])

1) Davon wird noch unter V die Rede sein.

2) Doumergue freilich sieht die Sache ganz anders an. Er macht die *subita conversio* zum Anfang von Calvins evangelischer Entwicklung und setzt sie ins Jahr 1528. In den Jahren bis 1532 sei dann die Bekehrung nur ausgereift. Aber diese Deutung ist vollständig mißlungen und beruht auf einer Reihe von wunderlichen Mißverständnissen.

Nach D.s Darstellung (1, 344) setzte Calvin in der Vorrede zum Psalmenkommentar die plötzliche Bekehrung ausdrücklich in die Zeit, da er nach seines Vaters Willen die Rechte studierte, also mindestens vor Mai 1531, oder vielmehr, da Calvin ganz ausdrücklich sage, er habe seine [juristischen] Studien noch ein Jahr fortgesetzt, mindestens noch ein Jahr früher. Allein Calvin sagt gar nicht, daß die Wendung in die Zeit des juristischen Studiums gefallen sei. Er erzählt aus seinem Lebensgang in ganz kurzen Zügen die göttlichen Führungen, die ihn wie den König David aus niedrigem Stand zum höchsten Beruf geführt haben. Zuerst greift der Vater ein, bestimmt ihn zum Theologen, nachher, um ihm eine reiche Zukunft zu sichern, zum Juristen; dann aber greift Gott ein und gibt seinem Leben eine ganz andere Wendung. Und nun beginnt die Schilderung der religiösen Katastrophe. Die Zeit des rein humanistischen Studiums wird überhaupt nicht erwähnt, vielmehr geht nun alles unaufhaltsam weiter bis Genf, wo eben Gottes Führungen ihr Ziel finden.

Ebensowenig sagt Calvin, daß er darauf seine juristischen Studien noch ein Jahr fortgesetzt habe, sondern daß er nun seine übrigen Studien lässiger betrieben habe und daß das Jahr der Bekehrung noch nicht vorübergewesen sei, als der Andrang seiner Gesinnungsgenossen begonnen habe. Ich weiß auch nicht, wie D. bei seiner Erklärung schließlich auf das Jahr 1528 als Anfang seiner Bekehrung kommen sollte.

Endlich spricht auch Beza nicht, wie D. sagt, „von einem Jahr“: ich finde wenigstens keine derartige Stelle.

Ein viel schlimmeres Mißverständniß freilich ist das, das schon Lang in ThStKr. a. a. O. 321 f. nachgewiesen hat.

Wie verhält sich also die plötzliche Bekehrung zu der bisherigen religiösen Entwicklung Calvins?

Zunächst entsteht die Frage: wie ist der Satz: *„Itaque aliquo verae pietatis gustu imbutus“* zu verstehen? Doumergues Deutung (S. 345 o.), daß *verae pietatis gustus* die Folge der Bekehrung gewesen wäre, ist ohne alle Frage an sich möglich. Aber ebenso gut ist die andere möglich: „Während ich schon [vor meiner Bekehrung] einen *gustus verae pietatis* gehabt hatte, entbrannte ich nun in Folge der Bekehrung von solchem Eifer fortzuschreiten“ usw. Hienach hätten *gustus verae religionis* und der Schmutz der *superstitiones papatus* eine Zeitlang neben einander bestanden. Diese Erklärung aber ist allein möglich, wenn man die übrigen Ausdrücke mit der sonstigen Terminologie Calvins vergleicht und die bisherige Entwicklung Calvins mit in Betracht zieht.

Gustus aliquis Dei oder *verae religionis* ist der öfters wiederkehrende Ausdruck Calvins für das Maß von evangelischer Erkenntniß, das er auch den Kreisen Lefèvres zuschreibt, die nicht mit ihm den Weg bis zu Ende gegangen, vielmehr in äußerer Gemeinschaft der alten Kirche und ihres Kultus geblieben sind. Von ihnen unterscheiden sich Calvin und seine späteren Gesinnungsgenossen dadurch, daß sie die wahre Religion ganz übernommen, mit den *superstitiones papatus* gebrochen und sich Gott und seinem Willen ganz übergeben haben.

Man darf zum Beweis dafür nur die Schriften und Briefe aufschlagen, mit denen Calvin später seine ehemaligen Freunde und Gesinnungsgenossen aus dem Kreis Lefèvres für seinen neuen Standpunkt zu gewinnen sucht.

1537 hat er zwei Schreiben an Duchemin, den Offizial von Le Mans, und an Roussel, den neuen Bischof von Oloron herausgegeben.[1]) Da spricht er schon in der Vorrede im Anschluß an Ezech. 33, 31 ff. von denen, die schaarenweise vor Gott sitzen und seine Worte hören, aber nicht tun. Das sind eben die Leute vom Schlag Duchemins und Roussels und der ganzen Gemeinde, die sie hinter sich haben, die wissen, was Evangelium ist, und die Folgerung daraus nicht ziehen, vielmehr nach wie vor das Sakralsystem der römischen Kirche mitmachen, sich sogar zu seinen Dienern hergeben. Er habe, sagt er, auf Duchemins Anfragen um so lieber geantwortet, als heute viele *qui gustum Dei aliquem percepisse videri volunt*, ihrem Bekenntniß nicht nachleben.[2]) Es handle sich

1) Op. 5, 233 ff.

2) S. 239 u. Auch in der Schrift an Roussel S. 284 ü. d. M.: Manche evangelisch

für Duchemin eben darum, *te in Dei disciplinam totum tradideris tuosque affectus omnes eius verbo domandos permiseris.*[1]) Und die ganze nachfolgende Schrift wie das Sendschreiben an Roussel bezeugen, worin diese völlige Uebergabe an Gott bestehe: im Bruch mit der *idololatria* (z. B. 240), mit den *impiae caeremoniae* (241 o.), den *idola idololatriaeque portenta*, den *foedae impietatis formae, mille genera superstitionum, verae religionis ludibria*, den *nefanda illa sacrilegia et Babylonis sordes*, im *emergere ex illa Aegypto.*

Ebenso schreibt er 1559 an seinen alten Freund Daniel, der immer noch auf dem Standpunkt der ehemaligen „Lutheraner" stehen geblieben war:[2]) „. . . . *vous estes froid et tardif a sortix de l'abysme, où vous estes plongé*" usw. Er soll sich dagegen an seinen Kindern ein Beispiel nehmen. Seinen Sohn, der zu Calvin gegangen ist, habe die Furcht Gottes gezwungen, *de se retirer des superstitions, auxquelles Dieu estoit offensé. Vous ne debvez estre marry, que l'authorithé de Dieu soit preferée à vostre contentement.* Und einige Zeit später schreibt er an denselben Daniel von dem alten gemeinsamen Freund Framberg, er wünsche ihm einen gesünderen Sinn, *ne in sordibus suis semper tabescat*; und gleich nachher von Du Costé: *qui in faecibus suis residet nimis securus.*[3]) Auch von sich selbst sagt Calvin in einer Stelle der Secunda defensio contra Westphalum,[4]) die Doumergue zuerst wieder hervorgeholt, aber freilich sehr unglücklich verwertet hat: *Quum enim a tenebris papatus emergere incipiens, tenui sanae doctrinae gustu concepto.*" Es sind überall dieselben Stadien des christlichen Entwicklungsgangs in denselben Bildern ausgedrückt.[5])

---

gesinnte Priester meinen genug getan zu haben, *si qualemcunque populo verbi gustum praebuerint.*

1) Vgl. damit die französische Uebersetzung der Vorrede zum Psalmenkommentar: *animum meum .... ad docilitatem subegit: il domta et rangea à docilité mon coeur.*

2) Op. 17, 585 f.

3) Op. 17, 681 mit Herminjard 6, 71.

4) Op. 9, 51.

5) Ich füge noch einige andere Proben besonders aus Calvins Briefen an: *profundum lutum = superstitiones papatus* in der Vorrede zum Psalmenkommentar. Dazu Op. 10ª, 190 ü. d. M.: *sicuti dicere soleo, ne omnes quidem angelos, si missae intersint, posse eluere eius sordes sua sanctitate.* 20, 526: *in profundiore luto haerentem.* — Zu *sortir de l'abysme* vgl. 20, 520 unten: *plongee en labisme sans esperance den sortir.* — Zu dem Ausdruck *se in Dei disciplinam totum tradere* u. ä. vgl. den Brief an Du Tillet von 1538 Jan. 31

Aber auch in Bezas Biographieen wiederholen sie sich.[1]) Nach Vita I hat Calvin durch Olivetan *gousté quelque chose de la pure religion* und beginnt dann noch vor Orléans *à se distraire des superstitions papales.* In Bourges bewundern ihn diejenigen, denen Gott das Herz gerührt hatte, um die Gegensätze auf dem Gebiet der Religion zu verstehen. In Paris wird er geehrt von allen denen, *qui avoyent quelque sentiment de vérité.* Er aber beschließt nun, *de se dedier du tout à Dieu.* Und nun folgen die Ereignisse vom Herbst 1533, worauf Calvin an den Hof geschickt wird, wo er sehr gut aufgenommen wird von denen, *qui avoyent quelque droite affection et iugement en ces affaires.* Seine Auswanderung hat dann den Zweck, *vivre . . . selon sa conscience.*

Die Zusätze Colladons in Vita II enthalten nichts eigentlich charakteristisches. Und in der Vita III ist nur die Art von Interesse, wie die französischen Ausdrücke lateinisch wiedergegeben werden: Olivetans Einfluß bewirkt, daß Calvin *de vera religione admonitus* beginnt, *legendis sacris libris se tradere, a superstitionibus vero abhorrere ac proinde sese ab illis sacris sejungere.*

Wir dürfen nun wohl die Summe ziehen. In den Anfängen seiner ersten Pariser Zeit hat sich Calvin ganz in den mittelalterlichen Geleisen bewegt. Dann aber trat, wohl in den Ferien zu Noyon, der Einfluß Olivetans bei ihm ein: die evangelischen Gedanken ergriffen ihn, das Sakralwesen der römischen Kirche verlor seine Macht über ihn; er giebt es auch von sich aus auf, Priester zu werden und beginnt sich dem alten Kultus zu entziehen, d. h. wenn man zum Vergleich die Praxis seiner Gesinnungsgenossen heranziehen darf, wie er sie später schildert: er sucht den Kultus zu meiden, so gut es geht, kann es aber in tausend Fällen nicht und findet sich dann mit Ausflüchten vor sich selbst ab. Er meidet also den grundsätzlichen Bruch mit dem römischen Sakral- und Kirchenwesen.[2]) Die strenge Folgerichtig-

---

(10^b, 148 u.): *[Le Seigneur] ne veult pas estre servy a demy, comme nostre folie luy veult diviser sa portion, mais entierement selon sa volunté.* Ferner den Brief an einen französischen Adligen (13, 62 oben): *servir [nostre Seigneur] jusques au bout, entièrement s'adonner a luy et sans reserve.* 14, 669 u.: *vous dedier plainement a nostre Seigneur Jesus.* 20, 520 ü. d. M.: *servir a Dieu sans nul aultre regard.* 20, 526 M.: *purum atque integrum Deo obsequium praestare.* In diesen und anderen Stellen ist der Sinn immer derselbe: sich vom römischen Sakralwesen völlig losmachen und Gott nur auf die Weise verehren, die er selbst befohlen hat.

1) Op. 21, 29 f. 121 ff.

2) So hielten es die französischen „Lutheraner" jener Zeit. Vgl. meine Darstellung in den Preuß. Jahrb. 114, 375 ff. (1903).

keit seiner Natur läßt ihm freilich bald keinen Zweifel darüber, daß es von seinen evangelischen Erkenntnissen aus keinen andern Weg gebe, als jenen Bruch. Er weiß, daß das Papsttum in seinem ganzen Umfang Götzendienst, Widerspruch gegen Gottes Ordnung und Wort ist und daß Gott nur die Weise seiner Verehrung wollen kann, die er selbst vorgeschrieben hat. Aber er bringt es nicht fertig, diese Erkenntniß in Tat umzusetzen. Ihm fehlt der Mut der Tat, der sonst der Jugend gegeben ist.[1])

Und mit dieser inneren Erkenntniß muß, wenn wir den Ausgang ansehen, noch eine andere verbunden gewesen sein, die sich ihm freilich nicht für jedermann, wohl aber für den Beruf aufdrängte, den er bisher betrieben hatte. Wenn Gott vollen Gehorsam, ganzen Dienst von ihm verlangte, so war auch seine bisherige Arbeit, der Beruf des humanistischen Gelehrten, nichts. Er hat später 1539 einem alten Bekannten aus Orléans, dem Kanonikus Wilhelm du Costé,[2]) geschrieben: zu seiner Freude führe er nicht das Leben der übrigen Kanoniker von Orléans und habe es seiner Erinnerung nach auch früher nicht geführt, ehe Gott ihn erleuchtet habe. Aber er müsse auch bei seinen Studien darauf sehen, daß sie ihm nicht nur Befriedigung bringen, sondern der Kirche Christi dienen. „Die, die in den Wissenschaften nichts als einen anständigen Zeitvertreib suchen, pflege ich denen zu vergleichen, die ihr ganzes Leben lang nur Bilder betrachten. Sie sind ihnen auch gar nicht unähnlich. Wozu dient es, nur darauf zu sinnen, daß Du gelehrt seist und dafür geltest? Das aber ist das unvermeidliche Schicksal aller derer, die immer bei den weltlichen Wissenschaften bleiben, ja darüber brüten und nichts anderes wollen, als Gelehrsamkeit sammeln. Um also Deine Studien dem wahren Ziel zu weihen, sorge dafür, daß sie Dir vor allem helfen, Dein eigenes Leben fromm zu gestalten,[3]) sodann aber auch andern zu dienen.“ Dazu sei vor allem Studium der heiligen Schrift nötig.

Nun hat Calvin nach Bezas Zeugniß schon in Bourges oder wenigstens in der zweiten Zeit von Orléans 1532/1533 mit den humanistischen Wissenschaften zugleich die Bibel eifrig studirt.[4])

---

1) Vgl. die Vorrede zum Psalmenkommentar: *animum meum, qui pro aetate nimis obduruerat.*

2) Op. 11, 56 (Nr. 223) mit den vortrefflichen Nachweisen und Korrekturen Herminjards 6, 7 ff. Nr. 815.

3) Nach Herminjard lautet der Text: *ad vitam tuam rite formandam valeant.*

4) Vita I S. 29 u. In Vita III S. 122 nennt er die Zeit von Orléans und

Aber über Kenntniß und theoretisches Verständniß ist er damals nicht hinaus gekommen; sie ist ihm noch nicht das absolute Lebensgesetz geworden. Erst als sie sich ihm als solches immer mehr aufdrängte, wurde das anders. Und nun trat auch sein Beruf und seine künftige Aufgabe in ein anderes Licht. Der Bruch mit dem alten Kirchenwesen und der mit seinem bisherigen Studium trat zur selben Zeit ein. Beides gehörte ihm zur völligen Uebergabe an Gott.[1])

Wir hören nicht, wie bei Calvin die inneren Kämpfe verlaufen sind. Aber wenn wir ihn später die „Nikodemiten" Frankreichs immer wieder ermahnen hören, ihrer Willensschwäche keine Ruhe zu lassen, sich fortwährend den furchtbaren Ernst zu vergegenwärtigen, der mit Gottes Willen verbunden sei, um Kraft zum Gehorsam gegen ihn zu bitten und sich selbst dazu stets anzuhalten[2]), so wird man ohne Zweifel denken dürfen, daß das aus eigener Erfahrung gesprochen war.

Was hat nun aber in diesem inneren Kampf die plötzliche Entscheidung gebracht? Wir wissen es nicht; aber eine Vermutung ist gestattet. Nach einer urkundlichen Nachricht finden wir Calvin am 23. Aug. 1533 in Noyon „im Kapitel mit andern Kaplänen, um Gebete gegen die Pest anzuordnen".[3]) Daraus ergibt sich zunächst ein genaueres Datum für die Bekehrung. Ist sie derart, wie ich es zu schildern gesucht habe, so muß sie nach dieser Sitzung des Kapitels eingetreten sein, die selbstverständlich mit gewissen sakralen Handlungen verbunden war.

---

beruft sich dafür auf das Zeugniß von Pensionsgenossen Calvins, die noch leben. Da in den Viten die beiden Aufenthalte in Orléans nicht unterschieden sind, so wird man hier an den zweiten denken müssen.

Es scheint mir kein Beweis gegen dies frühe Studium der Bibel zu sein, daß der Senekakommentar keine eingehende Kenntniß von ihr verrät. (Hierüber vgl. Lang, Bekehrung 25 gegen die Uebertreibungen und Unrichtigkeiten von Lecoultre, die auch Doumergue wiederholt.) Abgesehen davon, daß der zweite Aufenthalt in Orléans erst nach der Ausgabe des Kommentars beginnt, hatte Calvin in einem rein humanistischen Werk und bei dem damaligen Stand seines religiösen Lebens kaum viel Anlaß, so in die biblischen Parallelen einzugehen, wie Lang meint.

1) Vgl. die Darstellung im Vorwort zum Psalmenkommentar.

2) Vgl. meine Rede 381 f. Als Belege führe ich vor allem an: an Duchemin 1537: De fugiendis impiorum illicitis sacris. (Op. 5, 276 ff.) Petit traicté monstrant que c'est que doit faire un homme fidele cognoissant la veritè de l'evangile, quand il est entre les papistes, von 1543. (Op. 6, 576 f. 579 f.) Excuse à Messieurs les Nicodemites 1544 (6, 610 ff.). Dazu die Briefe 13, 149 ff. (Nr. 1119); 294 (Nr 1203); 10[a], 239 ff.; 14, 556 (Nr. 1751) usw.

3) Lefranc 200.

Aber gerade hieran hat sich vielleicht Calvins Geschick entschieden. Er war in Noyon ohne Zweifel in den Ferien und nach längerer Zeit zum erstenmal wieder in dieser Umgebung erschienen. Wenn er sich nun sonst vom römischen Kultus zurückgezogen hatte, so gut es gieng, jetzt mußte er als bepfründeter Kaplan der Kathedrale daran Teil nehmen. Und nun, da er schon vorher mit sich lange gerungen hatte, erschien ihm als Lüge und Verleugnung, was ihm früher vielleicht nur lästig und unangenehm gewesen war. So mag gerade diese Lage die Entscheidung beschleunigt und herbeigeführt haben.

Schließlich trat jedenfalls der Bruch plötzlich ein. Die Bande seiner Seele lösten sich nicht; sie zerrissen. Die Klarheit des Willens war da, wie Calvin später erkannte, das Werk der geheimnißvollen Erwählung.[1])

V.

Nur wenige Wochen nach seiner Bekehrung, wenn meine Datirung richtig ist, wurde Calvin in die Katastrophe seines Freundes Cop hineingezogen. Ich glaube zwar nicht, daß die Ueberlieferung Recht hat, wenn sie ihn zum Verfasser der Rektoratsrede vom 1. Nov. 1533 macht.[2]) Aber er war als ein Freund Cops bekannt, und so sollte auch er verhaftet werden. Der Beamte suchte ihn auf seinem Zimmer im Collège Fortet. Aber er war zufällig ausgegangen; man konfiszirte daher nur seine Bücher und Papiere, insbesondere die Briefe seiner Orléaneser Freunde. Es schien, daß nun auch ihnen der Prozeß gemacht werden sollte.[3]) Allein Königin Margarethe wußte den ganzen Handel beizulegen.[4]) Calvin selbst, der Paris offenbar sofort verlassen hatte, hatte sie dazu vermocht. Für ihn aber begann nun das Wanderleben.

1) Vorwort zum Psalmenkommentar S. 21: *arcano providentiae suae fraeno.*

2) Vgl. den Nachweis in Beilage III.

3) Ich folge Beza und Colladon. Die spätere Legende von dem Sprung aus dem Fenster, der z. B. noch Lefranc 115 folgt, wird durch sie widerlegt. Den Eindruck, den man schon von Colladon 56 erhält, daß Calvin zufällig nicht zu Hause war, bestätigt Beza in Vita III S. 123 durch die Worte *quo forte domi non reperto.*

4) Beza I S. 30 läßt Calvin von den Evangelischen an den Hof geschickt werden *„pourchasser quelque provision"*. *Provision* bedeutet juristisch ein vorläufiges Urteil. Der Sinn ist offenbar: er soll die Niederschlagung betreiben. Daß der Hof der Margarethe gemeint sei, daß es sich also bei seiner Mission darum gehandelt habe, durch die Königin auf ihren Bruder zu wirken, zeigt Vita III S. 123 Mitte: *sed hanc tempestatem Dominus reginae Navarrensis inter-*

Aus der nächsten Zeit haben wir von ihm nur wenig sichere Nachrichten. Wir wissen schon, daß er nach seiner Bekehrung vor allem seine evangelische Erkenntniß zu erweitern und zu vertiefen suchte, seine humanistischen Studien vor den biblischen, den Aufgaben seines neuen Lebens, zurücktreten ließ,[1]) dann aber vor dem Andrang seiner Glaubensgenossen von Ort zu Ort wich, um Stille für seine Arbeit zu finden.

Es sind offenbar vor allem zwei Punkte, um die es sich bei diesen Anfragen handelt: das Täufertum und die Frage des Anteils am römischen Sakralwesen.

Frankreich scheint damals die Anfänge einer Invasion des Täufertums erlebt zu haben, mit dem eine ausgesprochen quietistische Mystik verbunden war, die Anfänge des „Libertinismus".[2]) In seiner Schrift „Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituelz" (1545)[3]) setzt Calvin die Entstehung dieser Sekte in den Niederlanden an das Ende der Zwanziger Jahre.[4]) Wann ihr erster Sendling, Quintin, nach Frankreich gekommen sei, wisse er nicht. Aber vor mehr als 10 Jahren — also wohl 1533 oder 1534 — habe er ihn, offenbar in Paris, mit einem Genossen zusammen gesehen[5]) und sei ihm in einer großen Gesellschaft mit Erfolg entgegengetreten.[6])

Ohne Zweifel war das der Grund, daß er sich nun mit dem Täufertum näher befaßte und im Lauf des Jahrs 1534 eine Schrift gegen sie schrieb, die Psychopannychie.[7]) Schon früher hatte

---

cessione dissipavit misso in aulam ibique perhonorifice ab ea accepto et audito Calvino. — Daß sich Calvin von Paris zunächst nach Noyon gewandt habe (Lefranc 117), ist durch Démay viel zu wenig bezeugt.

1) Vgl. S. 207 o.: *tanto proficiendi studio exarsi* usw.

2) Die Untersuchungen über diesen Punkt sind noch vollständig ungenügend. Ich denke später einmal darauf zurückzukommen.

3) Op. 7, 145 f.

4) Ebendas. 159 u.: *il y a environ quinze ans ou plus.*

5) S. 160 o.: *Or ne say ie pas, combien il y a qu'il vint en France* usw.

6) S. 169 o.: *Il me souvient qu'une fois* usw. S. 185 erzählt er in diesem Zusammenhang von Étienne de la Forge, der mit ihm zusammen im Kampf gegen Quintin und seinen Anhang stand. De la Forge lebte in Paris, und die Geschichten, die Calvin da erzählt (auch S. 199), trugen sich in Paris zu (vgl. die Anm. S. 185, und die Vita II S. 56 mit Vita III S. 122 u.). Die Ereignisse fallen also in die Pariser Zeit Calvins, etwa Herbst 1533.

7) Op. 5, 165 ff. A. Lang hat in den Neuen Jahrb. f. deutsche Theologie 2, 293 ff., 1893, aus Calvins Briefen selbst vollkommen sicher nachgewiesen, daß das Ms. von 1534, als es 1542 zum erstenmal veröffentlicht wurde, ganz umgearbeitet war, daß man also das Werk nicht für die Darstellung der Anfänge ver-

man ihn dazu gedrängt; aber er hatte sich geweigert, weil er die Erscheinung nur vom Hörensagen kannte und erwartete, daß sie rasch vorübergienge, vor allem aber, weil er keine Neigung zur polemischen Schriftstellerei hatte. Wie dann aber die Lehre immer mehr Anhänger gewann und sich auch innerlich weiter entwickelte, und wie er vor allem in den mündlichen Verhandlungen mit ihren Vertretern näheres erfuhr, da griff er zur Feder: es war die erste Frucht seiner neuen Lebensauffassung, der Erkenntniß, daß seine Wissenschaft der evangelischen Wahrheit dienen müsse.

Zu der andern Frage, die den Anteil am römischen Sakralwesen betraf, hat er sich damals schriftlich noch nicht geäußert. Auch hier ist er nichts weniger als propagandistisch. Seine evangelischen Gesinnungsgenossen bedrängen ihn mit ihren Fragen; er aber weicht ihnen aus von Ort zu Ort. Daß es dabei dennoch zu reichlichen Auseinandersetzungen gekommen ist, zeigen seine eigenen Aeußerungen. In dem Schreiben an Duchemin, das er 1537 veröffentlicht hat, bewegt er sich in Erinnerungen an jene Zeit.[1]) Er erwartet wieder wie ehemals den Vorwurf der Pedanterie und Uebertreibung, wenn er die völlige Enthaltung vom römischen Kultus verlangt. Schon früher habe man ihm im Gespräch entgegengehalten, daß das nicht der Kardinalpunkt der Religion sei, daß darauf vielmehr gar nicht so viel ankomme. Man müsse auf die Zeitlage Rücksicht nehmen; die Hauptsache sei, die wahre Religiosität in die Herzen zu pflanzen. Dann erst komme die Zeit, das Leichtere zu tun und die Leute vom römischen Sakralwesen abzuziehen. „Was ich auf solche Einwürfe damals geantwortet habe, können mir die bezeugen, die ich meine.“ Da die Schrift an seine ehemaligen Gesinnungsgenossen in Frankreich gerichtet ist, müssen diese Personen eben auch in Frankreich gesucht werden, und dann werden wir für die Verhandlungen mit ihnen auf die Zeit von Ende 1533 bis Ende 1534 gewiesen. Das waren also wohl vor allem die Fragen, um deren willen seine

---

wenden darf. Nur die erste Vorrede von Orléans 1534 ist offenbar stehen geblieben. Sie ist deshalb für die nächsten Sätze benutzt. — Ich habe eine Zeitlang vermutet, die Psychopannychie könnte in der Absicht geschrieben sein, die Calvin bei der Abfassung der Institutio mitgeleitet hat, dem König den Vorwand zu nehmen, unter dem er den Vorstellungen der deutschen Schmalkaldener entgegenhielt, daß er nur die Täufer verfolge. Aber man hat dafür keinerlei Anhaltspunkte, und die Begegnungen, die Calvin mit den täuferischen Agenten gehabt hat, erklären die Schrift zur Genüge.

1) Op. 5, 266 ü. d. M. Auch später klingt immer wieder durch, daß man ihm seine Pedanterie (*morositas*) in dieser Sache vorgeworfen habe. Außer 5, 266 vgl. auch z. B. 279 u. ö.

Glaubensgenossen sich an ihn so drängten, daß er immer wieder vergeblich die Stille aufsuchte.

Wie viel Calvin dabei Erfolg gehabt hat, wissen wir nicht. Irgend welchen Einfluß auf die weitere Entwicklung der evangelischen Bewegung hat er damals keinesfalls ausgeübt.

Es ist also ganz falsch, sich Calvin in diesem Jahr als Agitator für das Evangelium vorzustellen. Es ist möglich, daß er noch zu Anfang des Jahrs 1534 in der Pfarrei Pont l'Évêque, die er als Pfründe inne hatte, mehrmals gepredigt hat;[1]) er hat auch auf der Hauptstation dieser Wanderzeit, bei dem Kanonikus Du Tillet von Angoulême, auf dessen Bitten Predigten geschrieben, die dann von den Predigern der Umgegend vorgetragen wurden.[2]) Aber das ist nichts neues: gepredigt hat er nach Colladon auch schon in der Zeit von Bourges, wenn auch vielleicht nur in dem geschlossenen Kreis eines Herrensitzes,[3]) ähnlich wie wir es dann gelegentlich aus Poitiers wieder hören in der Zeit, da er von Angoulême der Fremde zuzieht.[4]) Das sind also nur gelegentliche Ansprachen, zu denen er vermutlich durch Anfragen gedrängt worden ist. Du Tillet bezeugt ganz einwandfrei, daß Calvin gerade darum aus Frankreich gegangen sei, weil er es nicht gewagt habe, öffentlich aufzutreten.[5]) So wie die Dinge lagen, wäre das ja auch völlig aussichtslos gewesen. Dazu kam das Bedürfniß nach Stille zur Arbeit, die er nirgends fand,[6]) und endlich mußte

---

1) Colladon 54. Ende von Alinea 2.

2) Ebendas. 56. Al. 3.

3) Ebendas. 55 u.

4) Bayle, dictionnaire s. v. Calvin, erzählt auf Grund eines Discours über das Leben des Pierre de la Place, daß La Place als Schüler in Poitiers Calvin gesehen und gehört habe: mit Bewunderung, so lang er von der Erkenntniß Gottes im allgemeinen gesprochen, ablehnend, wie er sich über den reinen Gottesdienst geäußert habe. Poitiers gehört also eben wohl zu den Plätzen, da man sich um Calvin in geschlossenem Kreis drängte und seine Auffassung hören wollte. Der Discours bemerkt, daß dies gewesen sei, als Calvin mit Du Tillet durch Poitiers gekommen sei. Du Tillet war nach Herminjard 3, 157 3 ein Vetter von La Place. La Place ist dann später Calvinist geworden und hat in der Bartholomäusnacht den Tod gefunden.

5) Op. 10[b], 299: *Car vous avez abandonné vostre nation pour ce que vous ne l'y avez osé divulguer et maintenir publiquement.*

6) Vgl. Calvins Vorrede zum Psalmenkommentar. Dazu den Brief an Daniel ex Acropoli, der nach allgemeiner Annahme bei Du Tillet geschrieben ist (10[b], 37): *Si id temporis quod vel exilio vel secessui destinatum est, tanto in ocio transigere datur, praeclare mecum agi existimabo.* — Aus eben diesem Aufenthalt, angeblich in Angoulême, hat Fl. de Raemond, Hist. de la naissance de l'hérésie neben manchen falschen Angaben offenbar auch gute Ueberlieferungen. Vgl. VII, 10 [Paris 1610. S. 885]:

es immer schwieriger werden, auch nur die Enthaltung vom römischen Kultus streng durchzuführen.[1]) Es ist daher kein Wunder, daß ihm noch nach Jahren Frankreich wie eine Hölle erschien, in die er sich unter keinen Umständen wieder zurückbegeben wollte.[2]) So verließ er denn die Heimat.[3])

Seine erste Arbeit war, in Basel die Institutio zu schreiben: sie war nach Lage der Dinge die dringendste Aufgabe, da sie dazu bestimmt war, König Franz zu zeigen was die Lehre der Evangelischen sei, und ihm damit den Vorwand zu nehmen, daß seine Maßnahmen dem Täufertum, nicht dem Evangelium gelten.

Dann aber, angeblich noch während seiner italienischen Reise 1536,[4]) wandte sich Calvin der Aufgabe zu, seinen alten Freunden und Gesinnungsgenossen eingehend den Standpunkt zu begründen, den er seit seiner Bekehrung einnahm. In zwei Sendschreiben, an Duchemin, den Offizial von Le Mans, und an Gerhard Roussel, den neuen Bischof von Oloron, hält er ihnen vor, daß es für sie nach Gottes Willen nur Eines gebe, auf ihr kirchliches Amt zu verzichten oder es vollkommen im evangelischen Sinn zu verwalten, so daß sie allem Götzendienst, allem römischen Sakralwesen entsagen und vor allem der Bischof die ihm anvertrauten

---

J'ai aprins de ceus qui l'ont veu et pratiqué de ce tems là, que ses plus privez amis avoient assez à faire à parler à lui, tant il faisoit le rencheri.

1) Was es mit dem Tumult auf sich hat, um dessen willen Calvin bei seinem letzten Aufenthalt in Noyon im Mai 1534 zweimal in das Kapitelsgefängniß gesperrt worden ist (Lefranc 201), ist nicht klar. Schon das Datum ist nicht einwandfrei. Der Tumult soll am Tag vor Trinitatis gewesen sein, die Verhaftung am 26. Mai. Aber Trinitatis war 1534 erst am 31. Mai. Die Verhaftung hat ferner das erstemal nur ganz kurz gedauert, bis zum 3. Juni. Dann wird er am 5. Juni noch einmal verhaftet, für wie lang, ist nicht bekannt. Um einen Tumult, den Calvin selbst angestiftet hätte (wie auch ich noch in meiner KG. angenommen hatte), kann es sich also wohl nicht handeln. Es kann nur ein Verdacht gewesen sein. Ob er mit seiner Weigerung, den römischen Gottesdienst mitzumachen, zusammengehangen habe, wissen wir nicht. Auf seine Pfründen hatte er kurz zuvor verzichtet.

2) Op. 10[b], 271 an Du Tillet, der ihn nach seiner Vertreibung aus Genf (ebendas. 244 ü. d. M.) ermahnt hatte, nach Frankreich zurückzukehren: *Chercher le moien de rentrer ou je serois comme en un enfer?*

3) Beza, Vita I, S. 30 M.: *En fin voyant le povre estat du royaume de France il delibera de s'en absenter pour vivre plus paisiblement et selon sa conscience.* — In der Vorrede zum Psalmenkommentar nennt Calvin selbst nur das Bedürfniß nach Stille. Daß die Verfolgung, die nach den Pariser Plakaten im Spätherbst 1534 in Frankreich verstärkt ausbrach, ein weiteres Motiv gewesen wäre, ist um so unsicherer, als wir nicht einmal wissen, ob da Calvin noch in Frankreich war.

4) Colladon 60 oben.

Seelen nicht mehr durch Gehenlassen dem Verderben zuführe, sondern durch richtiges Leiten dem Sakrilegium entreiße und zu Gott bringe. Aber die Schreiben erweiterten sich zugleich zu einer Darlegung an alle Evangelischen Frankreichs: ihnen allen werden die Vorwände zerschlagen, unter denen sie bisher sich der unerbittlichen Forderung Gottes entzogen haben, der nur éine Weise ihn zu verehren kennt und jede andere als Lästerung seiner Ehre bedroht. Im nächsten Jahr, 1537, hat er beide Schreiben im Druck veröffentlicht.[1]) Aber einen merklichen Erfolg hat er damit zunächst nicht erzielt, weder bei den beiden alten Freunden, noch bei der großen Masse der Evangelischen.

Und doch hatte es auch bei ihnen nicht an ähnlicher Erkenntniß gefehlt. Michel d'Arande, Bischof von St. Paul-Trois-Châteaux, auch ein Schüler Lefèvres, scheint zu Anfang des Jahres 1536 von Farel in der schärfsten Weise und in ähnlichem Sinn wie Calvin es vertreten hat, auf seine Pflicht verwiesen worden zu sein. Wie das Schwert des Geistes, so lautet seine Antwort, seien ihm Farels Worte durch Geist und Seele gegangen; Jesus Christus selbst habe er in ihnen vernommen. Er habe nichts zu erwidern, als daß er sich ihm in jeder Beziehnng als schuldig übergebe. Er bittet und beschwört Farel bei demselben Herrn Jesus Christus, ihn mit beständigem Gebet zu unterstützen und ihm mit seinen Ermahnungen keine Ruhe zu lassen, bis er aus diesem tiefen Schmutz, in dem kein Halt sei, herausgerissen werde.[2])

Das weist auf Ermahnungen zurück, die gerade so gut von Calvin stammen könnten. Beide Männer haben eben denselben Entwicklungsgang durchgemacht. Sie sind aufgewachsen in der religiösen Schule Lefèvres und haben dann deren Leisetreterei unvereinbar gefunden mit dem Evangelium, das den ganzen Menschen und eine religiöse Gemeinde ganz nach Gottes Ordnung begehrt.

1) Epistolae duae de rebus hoc saeculo cognitu apprime necessariis. Op. 5, 233 ff. Der Inhalt der beiden Sendschreiben ist im wesentlichen derselbe wie der der Schriften von 1543 f. Auch das Motto ist dasselbe: 1. Kön. 18 21. Erst die späteren Schriften haben gewirkt, vgl. meine Rede Preuß. Jahrb. 114, 380 ff. Doch ist der Ausdruck, den ich dort von dem Petit traité gebraucht habe, er sei Calvins erste gedruckte Schrift darüber, ungenau.

2) Herminjard 3, 399 ff. — Die Nachrichten vom Tod Lefèvres, die eben da zusammengestellt sind, tragen doch eine andere Färbung. Lefèvre hätte danach sich darüber gegrämt, daß, während seine Jünger den Märtyrertod erlitten, er selbst sich in Sicherheit geborgen habe. Vgl. auch K. H. Graf, Jac. Faber Stapulensis (Zeitschr. f. hist. Th. 22, 206. 1852). Farels Relation ist viel später und weniger glaubwürdig. Aehnliches wie Farel von Lefèvres Ende, wissen andere von Roussel zu erzählen (Graf a. a. O. 206 146).

Sobald sie in Genf zu gemeinsamer Arbeit zusammentreten, machen sie sich an die Aufgabe, die, die sich zum Evangelium oder dem Reich Jesu Christi bekennen wollen, von denen zu scheiden, die lieber dem Reich des Papstes angehören.[1])

A. Lang hat sich bemüht zu zeigen, daß das religiöse Erlebniß, das Calvin zum Reformator gemacht habe, dem Luthers ganz ähnlich gewesen sei. Ich meine im Gegenteil, daß sich gerade Calvins Eigenart Luther gegenüber schon in der Art seiner Bekehrung ausdrücke. Bei Luther ist die Entscheidung gefallen, als ihm aus Röm. 1, 17 die Gewißheit der Barmherzigkeit und Liebe seines Gottes als der Inhalt der gesammten Schrift klar wurde. Diese Erkenntniß hatte Calvin aus der bisherigen Errungenschaft der Reformation vielleicht schon Jahre lang besessen; aber sie hatte ihm nicht die Entscheidung seines Lebens gebracht. Daß der Herrscherwille Gottes gebietend an seine Seele herantrat und sie bezwang, daß vor seiner Majestät alle Ausflüchte zergiengen, das hat seine Bekehrung ausgemacht. *Craindre Dieu, se dédier du tout à nostre Seigneur*, das wird fortan die Triebkraft seines Lebens. Und daß er es auch andern gegenüber zum Inhalt seiner Wirksamkeit erhoben hat, das hat ihn zum Reformator gemacht. Will man eine Parallele zu Calvins Bekehrung, so bietet sich viel eher die Augustins dar.[2])

Beilagen.

I.

Die Daten aus den Registern des Domkapitels von Noyon.
(Lefranc 193 ff.)

Wie A. Lang schon bei einer andern von Lefranc veröffentlichten Urkunde bemerkt hat, hat der Herausgeber übersehen, daß in Frankreich damals das Jahr nicht mit dem 1. Januar,

---

1) Articles concernant l'organisation de l'église et du culte à Genève. 16. Jan. 1537. (Op. 10a, 11 unten).

2) So auch Lecoultre 26. Ich stimme ihm ebenso zu, wenn er S. 28 sagt: Calvins Bekehrung *„n'est ni une conversion de l'intelligence ni une conversion du sentiment, mais une conversion de la volonté. Elle ne lui donna pas sa con-*

sondern mit dem Osterfest begonnen wurde.[1] Ich habe dieselbe Beobachtung an den Daten der Kapitelsakten gemacht, aus denen Lefranc Auszüge gibt, die Calvin, seinen Vater und seine Brüder betreffen.

Sogleich die dritte Urkunde bei Lefranc (S. 194) zeigt dieses Versehen: „*1518. — Die jovis festo B. Mathiae apostoli 1518*“. Der Matthiastag am 24. Febr., nur im Schaltjahr am 25. Febr., ist 1518 ein Mittwoch, erst 1519 ein Donnerstag. Also ist das Regest aus dem Jahre 1519. Da aber das vorangehende Stück mit ihm zusammengehört, so ist es gleichfalls von 1519.

Unter dem 9. Jan. 1533 hat Lefranc eine Prozession, die auf Schreiben von Papst und König hin zur Ausrottung der Ketzer angeordnet wird. Diese Erlasse sind die Frucht der Zusammenkunft von Marseille Sept. und Okt. 1533, und gehen auch sonst mit einander den Behörden zu.[2] Auch dieses Stück ist also um ein Jahr zu früh angesetzt und vom Jahr 1534.

Der Erlaß des Bischofs von Noyon an Dekan und Kapitel, den Lefranc unter 1534 Jan. 16 gibt, trägt das Datum „*ce samedy 16 de janvier 1534*“. Der 16. Jan. ist 1534 Freitag, 1535 Samstag. Also ist das Jahr 1535 gemeint.

Das Stück, in dem das Kapitel ein Verfahren gegen Karl Cauvin (Calvin) anordnet, bringt Lefranc unter 1529 Febr. 11. Le Vasseur[3] setzt es ausdrücklich in das Jahr 1531. Ebenso gibt er für die Retrocession der Gésinepfründe von Anton an Johann Calvin, die Lefranc auf 26. Febr. 1530 gesetzt hatte, das Jahr 1531 an.[4])

---

viction au sujet des dogmes protestants, il la possédait déjà; ..... elle lui mit au coeur une résolution arrêtée de conformer scrupuleusement sa conduite à ses convictions et de rompre toute solidarité avec les erreurs qu'il avait déjà abjurées au fond de son coeur.“ Dagegen ist wohl zuviel gesagt, was ich hier ausgelassen habe: „*elle ne lui inspira pas un intérêt chaleureux pour les choses du royaume de Dieu, il en était déjà tout rempli*“.

1) Lang, Bekehrung 52. Nur ist Langs Meinung, das Jahr habe damals in Frankreich am 25. März begonnen, unrichtig. — Calvin befolgt unsern Jahresanfang seit seinem Uebergang nach Genf. In Frankreich ist er erst 1564 durch Karl IX. eingeführt worden. L'art de vérifier les dates [1770] S. IX.

2) Vgl. das Schreiben König Franzens an das Pariser Parlament bei Herminjard 3, 116, wozu die Anm. 4 ebenda zu vergleichen.

3) Le Vasseur, annales de l'église cathédrale de Noyon 1633, nach Op. 21, Prolegom. 15f.

4) Nur setzt Le Vasseur hinzu: *mercredi.* Der 26. Febr. ist aber 1531 Sonntag und weder 1530 noch 1532 Mittwoch. — Daß solche Handlungen auch sonst am Sonntag vorkommen, zeigen Lefrancs Auszüge.

Eine Schwierigkeit erwächst übrigens auch bei dem Stück von 1531 [Lefranc 1530] Febr. 26. Denn unter dem 20. Juni 1530 verzeichnet Lefranc

So wird man denn wohl alle Stücke Lefrancs, die vor Ostern datirt sind, dem folgenden Jahr zuweisen müssen. Also außer den bisherigen auch die folgenden:

1520 Jan. 21 in 1521.

1530 Febr. 13 (Urteil gegen Karl Calvin) in 1531.

1533 Jan. 7 (Klage des Vikars gegen Johann) in 1534.[1])

II.

Der angebliche Einfluss Carl Calvins auf seinen Bruder.

Lefranc[2]) hat Wert auf die Tatsache gelegt, daß wie der Vater Calvins im Bann gestorben ist, so auch sein älterer Bruder längere Zeit im Bann gewesen, Mai 1534 der Häresie verdächtig geworden und von da bis an seinen Tod (1. Okt. 1537) in diesem Zustand geblieben ist, so daß er Nachts unter dem Galgen verscharrt werden mußte. Lefranc nimmt einen besonders starken Einfluß dieses Bruders auf Johann Calvin an. Von anderer Seite ist indessen schon erwidert worden, es könne vielmehr ebenso gut umgekehrt gewesen sein.[3]) Daß der Konflikt zwischen Karl und der Kirche von Lefranc stark überschätzt worden ist, sollen die folgenden Bemerkungen erweisen.[4])

Der Bann, in dem Vater Gerhard starb, war durch eine geschäftliche Angelegenheit verursacht: Gerhard hatte über zwei Testamentssachen keine Rechenschaft ablegen wollen. Karl dagegen hatte einen Kleriker geprügelt, damit gegen das Privilegium canonis verstoßen[5]) und deshalb den Bann latae sententiae auf sich

---

einen Geldbeitrag, den das Kapitel Johann C. anweist, um einen Prozeß für seine Kapelle zu führen. Das kann nur die Gésinepfründe sein, die er aber erst Febr. 1531 wieder bekommt. Demgemäß müßte auch die Bewilligung des Kapitels in den Juni 1531 gezogen werden.

1) Schwerlich gehört hieher 1526 Apr. 16. Zwar ist Ostern 1526 am 1. April, 1527 am 21. April. Das französische Jahr 1526 hatte also zwei 16. April, und man hätte infolge dessen die Wahl zwischen 1526 und 1527. Allein in diesem Fall trägt der zweite solche Tag sonst meist einen Zusatz, der ihn vom ersten unterscheiden läßt.

2) Lefranc 18 ff.

3) Lang, Bekehrung 15 unten.

4) Auch Lang 7 meint, die Schärfe des Zwiespalts zwischen Karl und der Kirche sei von Lefranc „etwas“ übertrieben worden. Ich glaube man kann für die Zeit vor 1534 mehr sagen.

5) c. 15 in c. 29 C. XVII qu. 4 vom Laterankonzil 1139. Er verhängt den Bann gegen jeden, der *in clericum vel monachum violentas manus injecerit.*

gezogen. Ein richterliches Urteil oder auch nur eine richterliche Deklaration war dazu nicht nötig; denn er war der Sache geständig. Das Kapitel nahm daher 13. Febr. 1531 den Bann einfach als gegeben an und verurteilte ihn außer zu den Prozeßkosten zu einer ganz geringen Buße: er sollte am folgenden Sonntag allen kanonischen Stundengebeten im Chor anwohnen und sich von einem dazu bestellten Kaplan absolviren lassen. Der Fall war eben damit als leicht anerkannt. Denn während sonst bei Verletzungen des Privilegium die Absolution dem Papst vorbehalten war, konnte sie in leichten Fällen — *qui clericis non enormem, sed modicam et levem injuriam irrogarunt* — auch der Bischof erteilen[1]) oder ein für allemal dem Kapitel überlassen.

Daß ein Bann latae sententiae anders beurteilt werden mußte als einer ferendae sententiae, ergab sich aus der Natur der Sache.[2]) Daher hatte Martin V. in einem Indult, der dem deutschen Konkordat einverleibt, aber für die ganze Kirche bestimmt war, bewilligt, daß der Bann latae sententiae das Verkehrsverbot für andere Christen nur dann nach sich ziehen solle, wenn er ausdrücklich von einem Richter und für eine bestimmte Person veröffentlicht würde. Nun waren zwar von diesem Indult die Verletzungen des Privilegium canonis ausdrücklich ausgeschlossen, aber nur, wenn sowohl die Tatsache selbst, als auch die böse Absicht bei der Tat notorisch war. Die Tat Karls aber war allerdings durch sein Geständniß notorisch, nicht aber die böse Absicht, und so trat auch hier die Verkehrssperre nicht in Kraft.

Wie wenig man aus der Sache gemacht hat, beweist am besten, daß man zunächst gar nicht bemerkt zu haben scheint, daß Karl Calvin sich nicht absolviren ließ. Dreizehn Tage nach jenem Urteil, am 26. Febr. 1531, leistet Karl Calvin als Bevollmächtigter seines Bruders Johann vor dem Kapitel einen Eid; am 27. Mai verhandelt er mit dem Kapitel wegen des Begräbnisses seines Vaters, der im Bann gestorben war, und erst am 15. Sept. wird festgestellt, daß der Bann noch nicht aufgehoben sei, daß aber Karl trotzdem die Subdiakonatsweihe empfangen habe. Bischof oder Weihbischof haben also von dem Bann gar nichts erfahren. So wird nunmehr Karl der Eintritt in die Kirche verboten und soll auf Ansuchen des amtlichen Anklägers des geistlichen Gerichts, des Promotor [fiscalis], der Prozeß gegen ihn eröffnet werden. Von da an hört man nichts mehr von ihm, bis er Jan. 1534 vor dem

1) c. 17 X de sent. excomm. V, 39 von Clemens III.
2) Zum folgenden vgl. B. Hübler, die Konstanzer Reform 186 ff., 333 ff.

Kapitel in Sachen der Pfründe seines Bruders erscheint. Der Fall muß also beigelegt worden sein.

Religiöse Anschauungen in Karls Verhalten dem Bann gegenüber zu suchen, geht also nicht an. Das Kapitel hat aus der Sache auch nicht viel mehr gemacht, als er. Eher wird man den Eindruck gewinnen, daß Vater Gerhard wie Karl unbotmäßige Köpfe waren, die sich nicht gern beugten, wenn man ihre Sphäre kreuzte. Karl hatte schon im Febr. 1530 einen Boten des Kapitels, der ihm einen Befehl zu überbringen hatte, so beleidigt, vielleicht tätlich, daß der Promotor Klage gegen ihn erhoben hatte. Diese Stimmung gegen das Kapitel mag es dann erleichtert haben, daß sein Bruder Johann den Einfluß auf ihn gewann und ihn 1534 der Häresie zuführte. Die Anfänge der Bekehrung Johann Calvins liegen in ganz anderer Umgebung.

III.

Cops Rektoratsrede von Allerheiligen, 1. Nov. 1533.

Anlaß und Folgen der Rede sind schon geschildert. Es handelt sich jetzt nur um die Frage, ob Calvin ihr Verfasser sei und ob sie darum etwa dazu verwendet werden dürfe, die Art seiner Bekehrung festzustellen.

1. Zunächst ein Wort von der Ueberlieferung der Rede. Daß Calvin sie für Cop verfaßt habe, hatte man längst von Bezas Vita III gehört. Sie galt aber für verloren, bis J. Bonnet in der Genfer Bibliothek den Anfang fand und Herminjard ihn Bd. 3, 418—420 abdruckte.

Die Straßburger Herausgeber von Calvins Werken druckten zunächst dieses Stück neu ab (Op. 9, 873 ff.). Bald darauf aber fanden sie die ganze Rede ohne nähere Bezeichnung (*Concio nescio cujus*) in einer Handschrift des Thomasarchivs, Varia ad hist. reform. IX fol. 334 ff. Danach wurde sie in den Op. 10^{b}, 30 ff. abgedruckt. Die Handschrift ist jetzt sammt diesem ganzen Archiv dem Straßburger Stadtarchiv einverleibt.

Während die Straßburger Abschrift von unbekannter Hand stammt, ist die Genfer, wie schon Herminjard bezeugt hat, von Calvin selbst geschrieben. Auch nicht ein Schatten von Zweifel könne darüber bestehen, schreibt mir der Direktor der Genfer Bibliothek, Herr H. V. Aubert, dessen bereitwillige Güte ich bei der ganzen Frage reichlich zu erfahren hatte.

Ich gebe zunächst eine Beschreibung des Genfer Bruchstücks, bei der ich mich teils auf die Mitteilungen des Herrn Aubert, teils auf die Photographie des Textes stütze, die ich gleichfalls seiner Vermittlung verdanke und nach der das Faksimile im Anhang hergestellt ist.[1]) Die Handschrift selbst habe ich nicht gesehen: die Genfer Bibliothek darf keine Handschriften verschicken. Von Anfang und Schluß der ersten Seite hat auch Doumergue 1, 332 ein Faksimile gegeben. Aber es reicht nicht aus, um danach den Zustand der Handschrift zu beurteilen.

Das Genfer Fragment füllt gerade ein Blatt, d. h. von der Niederschrift Calvins ist nur noch dieses eine Blatt vorhanden. Es ist in der Mitte senkrecht und wagrecht gebrochen und trägt auf der Vorderseite und links die Ziffer (2). Blatt 1 sowie 3 und die etwa folgenden sind nach Mitteilung des Herrn Aubert nicht mehr zu finden gewesen, weder in dieser noch in einer andern Handschrift.

Die Handschrift selbst, in der das Blatt als fol. 85 jetzt eingebunden ist, ist Mfr. 145 der Genfer Bibliothèque publique. Die Blätter 84 und 86 haben keine Beziehung zu unserm Fragment. Der Sammelband ist erst im 18. Jahrhundert gebunden worden und trägt von einer Hand von der Grenze des 18. und 19. Jahrhunderts den Titel: *Mémoires et divers écrits.*

Am oberen und am linken Rand befinden sich folgende Bemerkungen:

1. Auf der Vorderseite oben: *CONCIO NOMINE RECTORIS NIC. Copi || scripta Cal. Nouemb. M.D.XXXIV.*

2. Ueber den Anfangsworten „Magna quedam“: *Z. E.*

3. Am Rand daneben: *Haec Caluinus propria || manu descripsit et est || auctor.*

4. Darunter (als Rubrum zum Text oder um das Lesen zu erleichtern?): *Christiana philosophia.* Nr. 3 und 4 sind gemeinsam von oben nach unten durchstrichen.

5. Zu den Worten „Nimirum cum hi“ (Herminjard 418_7) steht am Rand *hi*, weil das „hi“ im Text wie „si“ aussah.

6. Auf der Mitte der Seite: $\frac{3}{A3}$.

7. An der Zeile „qui verus est“ stehen die Bibelstellen *1^0 Timo 2^0*. Dann Buchstaben, die ich nicht sicher lesen kann. Ich hatte zuerst an *sqet* gedacht (= *sequentes*). Aber das hätte nur einen Sinn,

1) Auf der Photographie sind bei mehreren Zeilen der zweiten Seite die letzten Buchstaben verdeckt; auch die Zinkätzung läßt manches nicht so deutlich erkennen. Ich stelle daher zur Nachprüfung meine Photographie zur Verfügung.

wenn der Vers (5 f.) vorangienge. Es kann auch in der Tat statt *s 5* gelesen werden. Aber was bedentet dann das folgende? *cęt*? [= *et cetera?*]. Dann folgt: *1⁰* || *Joannis 2⁰*, darauf wieder unleserliches: scheinbar *19*, was aber sachlich unmöglich ist, also vielleicht wieder *1* als Verszahl, wobei aber *9* oder *q* unerklärt bleibt.

8. Bei den Zeilen „Rogabimus“ etc.: *ϑ* || *Haec quia illis tempori* || *bus danda sunt, ne* || *supprimenda quidem* || *putavimus.* Durchstrichen wie 3 und 4.

Auf der Rückseite:

9. Bei der Zeile „inter se collatione“: *Euangelium quid.* Durchstrichen wie 3. 4. 8.

10. Bei der Zeile „Lex praeceptis agit“: *Lex*, offenbar auch hier, wie bei Nr. 5, weil das Wort im Text schwer lesbar ist.

11. Bei der Zeile „haereses, has in Deum“: *aequo* als Ersatz für dasselbe Wort im Text, das verwischt ist.

12. Bei der Zeile „dicam, putantes“: *Rom. 1. 22.*

Im Text selbst sind

13. einzelne Stellen leicht unterstrichen: *Magna quędam, cum hoc genere, diu quaesitam, Hoc studium — putet, Ergo — docet;*

14. *ita nostra oratio — gratia plena* von einem großen Strich umzogen (kanzellirt), die Worte *ita — dignetur* unterstrichen und der Rest *Quod — plena* in Klammern eingeschlossen.

15. An der Spitze der zweiten Seite ist zu Matth. 5 von andrer Hand die Verszahl *3* zugesetzt.

Der erste Herausgeber, Herminjard, hat nur die Ueberschrift *Concio nomine* usw. sowie Nr. 8 *Haec quia* vermerkt und sie dem Genfer Minister und Kollegen Calvins Nicolas Colladon zugeschrieben, der nach Calvins Tod mit Beza u. a. den Nachlaß Calvins zu ordnen, zu sichten und für den Druck vorzubereiten hatte und 1571 mit Staat und Kirche von Genf zerfallen ist.[1])

Schon als ich das Faksimile bei Doumergue sah, stiegen mir Zweifel darüber auf, ob die beiden Stellen von einer und derselben Hand geschrieben sein können. Und als ich die Photographie erhalten hatte, stand mir alsbald fest, daß es unmöglich sei. Die Hand der Ueberschrift (B) schreibt breiter, rundlicher und weiter, ihre Grundstriche sind von den Haarstrichen schärfer unterschieden; die andere (A) schreibt enger, länglicher, schärfer und gleich-

1) Ueber Nicolas Colladon vgl. H. V. Aubert, N. C. et les registres de la Compagnie des pasteurs et professeurs de Genève im Bulletin de la société d'histoire et d'archéologie de Genève, 1900, eine Abhandlung, die ich der Güte des Herrn Verfassers verdanke.

mäßiger. B zieht die Schäfte von p und ſ mit gleichmäßigem Federdruck bis unten aus, A endigt bei H, q, p, ſ mit einem Punkt, der im Bogen nach links gezogen ist. A erscheint auch in der Note Nr. 9 (*Euangelium quid*): das q ist hier genau, wie in dem Satz *Haec quia*. Der Schaft des g ist unten besonders weit nach links gezogen, hat aber auch seinen letzten Druck bekommen. Wer die beiden Hände nachzeichnen will, muß die Feder verschieden halten: bei B so ziemlich wie für Rundschrift, für A wie bei unsrer gewöhnlichen Schrift.

So schienen mir denn von A zunächst 8. und 9., von B die Ueberschrift (1), die Randnoten 5, 10, 11 und 12, sowie Nr. 15 (Verszahl *3*) zu stammen.

Dagegen war mir bei den Randnoten Nr. 3 und 4 die Herkunft weniger sicher. Der allgemeine Charakter der Schrift ist A ähnlich, wenn auch weniger eng. Das *Haec* ist fast genau wie in Nr. 8; vor allem hat der Schaft in *Jo* denselben, im Bogen nach links geführten, letzten Druck, und nicht anders ist es, nur umgekehrt, bei den drei *h* oben rechts. Dagegen ist bei den *p* der letzte Druck in der geraden Linie des Schafts angebracht. Aber das eine Charakteristische, der letzte Druck, ist da. Die beiden Noten sind außerdem ebenso durchstrichen wie 8 und 9. Ich nahm also an, daß 3, 4, 8, 9 von A, 1, 5, 10, 12, 15 von B stammen. Damit hatte sich ergeben, daß alle Zusätze von A am Rand (nicht aber 15 im Text) durchstrichen waren, von denen von B aber keiner. Dann mußte also wohl in Nr. 8 das ♃ von anderer Hand als A sein, weil es nicht durchstrichen war. Auch der Zug wies eher auf B. Darüber konnte kaum ein Zweifel bestehen, daß die Bemerkungen von A und B zwei verschiedene Versuche darstellten, die Handschrift Calvins für den Druck zuzurichten.

Dagegen war ich unklar, wem die auch sonst schwer lesbaren Bibelstellen in Nr. 7 zuzusprechen wären. Das *1⁰ Timo* erinnerte an A; *Joannis* aber war in jeder Beziehung anders und mußte doch wohl mit *1⁰ Timo* zusammen von derselben Hand sein: von allem andern abgesehen war schon die *1⁰* ebenso wie die *2* beidemal genau dieselbe. Man konnte also wohl hier eine dritte Hand vermuten, die auch noch ihren Beitrag für den künftigen Druck geben wollte.

Ich wandte mich mit diesen Beobachtungen und Fragen an Herrn Aubert und erhielt von ihm wiederum die bereitwilligste Auskunft. Zusammen mit Herrn Théophile Dufour, dem genauen Kenner des 16. Jahrhunderts, studirte er die Handschrift nochmals eingehend, und beide Herren kamen im wesentlichen

zum selben Ergebniß wie ich über die Stücke, die zu A und zu B gehören. Doch hielten sie für Nr. 12 (*Rom. 1. 22*) die Hand B nur für wahrscheinlich, und hielten andrerseits für möglich (*peut être*), daß Nr. 4 (*Christiana philosophia*) B, nicht, wie ich gemeint hatte, A angehöre. Ich kann mich hievon auch jetzt nicht überzeugen.

Dagegen ist wertvoll, daß die beiden Herren nun mit aller Bestimmtheit erklären, daß B die Hand Colladons sei, eine Ansicht, die um so schwerer wiegt, als Herr Aubert, wie schon seine Arbeit über Colladon beweist, dessen Handschrift genau kennt.

Ueber den Mann der Handschrift A haben die Herren keine bestimmte Ansicht zu äußern gewagt. Sie vermuten einen Sekretär Calvins und denken an Charles de Jonvillier, aber mit dem Zusatz „ou un autre ami ou sécrétaire de Calvin", fügen auch hinzu, daß sie im Augenblick nichts geschriebenes von Jonvillier zum Vergleich bei der Hand haben. Es ist also nur eine allgemeine Vermutung ohne bestimmte Anhaltspunkte.

Zu meiner Ueberraschung schreiben nun aber die beiden Herrn die Bibelstellen 1. Tim. und 1. Joh. (Nr. 7) Calvin selbst zu. „Ayant peu de place, il aurait serré son écriture et tracé des caractères plus petits et mieux formés que dans son écriture cursive habituelle." Die Tinte sei vollkommen dieselbe wie im Text Calvins, und das *J* in *Joannis* sehe aus wie von seiner Hand.

Ich kenne Calvins Handschrift viel zu wenig, um diese Vermutung wirklich abzulehnen. Allein die wenigen Proben, die ich vor mir habe, die Photographie unsres Stücks und die Faksimile bei Doumergue, machen mich bedenklich. Das T kommt in der Bibelstelle (Nr. 7) zweimal vor, als Majuskel und als Minuskel, beidemal völlig identisch, ähnlich wie unser gedrucktes f, nur daß oben statt des Punktes eine Schleife ist, die von links im Bogen über oben gezogen, in den Schaft übergeht. In den mir zugänglichen Proben findet sich diese Form bei Calvin nie. Auch das s in Joannis ist mir verdächtig: es ist wie unser deutsches geschriebenes Schluß-s. Aber während es in Nr. 7 in einem Druck nach links hinüber endigt, führt es Calvin einigemale zwar einfach in die Höhe, aber weitaus in den meisten Fällen im Bogen nach rechts. Nur ein einzigesmal, Doumergue 1, 298, in der ersten Zeile der unteren Hälfte, in dem Wort *melius*, ist auch der Druck links angesetzt.

Ebenso sind auch die *1* anders.

Indeß kommt hierauf wenig an. Die Hauptsache ist vielmehr:

wie folgen die Hände auf einander? und was ergibt sich daraus für den Wert der Bemerkungen?

Die Herren Aubert und Dufour stimmen mir darin zu, daß die Bemerkungen offenbar für den Druck gewesen seien. Sie nehmen auch Nr. 2 (*Z. E.*) und Nr. 6 $\left(\frac{3}{A\,3}\right)$ als Zeichen des Druckers: eine Erklärung, gegen die ich nur darum Bedenken habe, weil das Stück doch tatsächlich nicht gedruckt worden ist. Sie denken sich dann die Sache ferner so: Zunächst hat das Stück ein Sekretär Calvins (A) in Händen gehabt, vielleicht also Jonvillier, der die Randnoten 3, 8 (ohne ₰) und 9 angebracht hätte. Von ihm stammte also vor allem das Zeugniß, daß Calvin der Verfasser der Rede sei; von ihm wären auch im Text die Worte *Quod nos — gratia plena* eingeklammert zum Zeichen, daß der Drucker sie weglassen solle.

Sodann hätte B, wahrscheinlich Colladon, die Bemerkungen von A durchstrichen und die Ueberschrift an Stelle der Randnote Nr. 3 gesetzt. Er hätte auch den ganzen Abschnitt *ita nostra oratio — gratia plena* eingeklammert, weil es ihm nicht mehr genügt hätte, nur von *Quod nos* an zu unterdrücken. Er hätte dann an den Rand das ₰ gesetzt = *deleatur*. Die Worte *Haec quia* hätten ja keinen Sinn mehr gehabt, sobald die ganze Stelle im Text gestrichen worden sei.

In Bezug auf die Reihenfolge der beiden Hände A und B kann ich den beiden Herren nur zustimmen. Es erscheint mir vor allem als durchaus richtig, daß die Ueberschrift des ganzen Stücks erst nach den Randbemerkungen der Hand A, gewissermaßen als Ersatz für Nr. 3 beigesetzt worden sei. Aber im übrigen muß ich vor allem gegen die Vermutung über die kanzellirte und eingeklammerte Stelle und die Bemerkung Nr. 8 Bedenken erheben.

Vor allem: die Hand A schreibt ja an den Rand: das eingeklammerte Stück solle nicht unterdrückt werden trotz der religiösen Bedenken, die sein Inhalt erwecke. Die Stelle wird also doch wohl schon vorher umfahren und eingeklammert gewesen sein. Wenn also Colladon, wie ich nicht zweifle, die Randnote durchstrichen und sein ₰ darüber gesetzt hat, so bezieht sich *deleatur* entweder auf die Randnote oder auf die Stelle im Text: entweder sollte die Randnote oder, entgegen ihrer Anweisung, der eingeklammerte Text im Druck wegfallen. Die Stellung des ₰ scheint mir für das erstere zu sprechen. Dann bleibt immer noch unsicher, ob nun der Drucker die Stelle sammt den Klammern mit abdrucken oder wegen der Klammern auslassen sollte.

Wie dem sein möge, Klammern und Kanzellirung können wohl nur von Calvin oder höchstens von einem Leser vor A stammen. Ich halte außerdem für unmöglich, daß Colladon nachträglich auch den Satz von *ita nostra* an hätte tilgen wollen. Denn er ist ja nur der Schlußteil eines Satzes und enthält nicht den mindesten religiösen oder theologischen Anstoß. Vielmehr hat die Hand — wie ich denke, Calvins — den Satz tilgen wollen, der Anstoß erregen konnte durch die Worte *beatissimam Virginem* sowie die Aufforderung, das *Ave Maria* als das schönste *praeconium* zu beten. Diese Hand hat dann aber aus Versehen zu viel kanzellirt, die überschüssigen Worte durch Unterstreichen wiederhergestellt und dann den wirklich anstößigen Text eingeklammert.

Jedenfalls ist also schon die Arbeit von A dazu bestimmt gewesen, das Stück für den Druck vorzubereiten. A hat Calvins Handschrift und Autorschaft hervorgehoben und Rubra an den Rand gesetzt, die die Hauptmaterien des Inhalts hervorhoben und das anstößige Ave Maria entschuldigten. Nachher hat aber Colladon (B) es noch einmal vorgenommen, die Randnoten gestrichen, dafür die Ueberschrift beigegeben und durch neue Zusätze am Rand dem Setzer das Lesen erleichtern wollen (5, 10, 11).

Wie ich schon gesagt habe, vermute ich, daß Colladon auch den Vers *3* zu Matth. 5 hinzugesetzt habe. In der ersten Ausgabe der Institutio (Op. 1) hat Calvin nach älterer Sitte immer nur die Kapitel der biblischen Bücher zitirt, nirgends die Verse. Ebenso ist es im Senekakommentar, wo freilich nur für éin biblisches Wort die Stelle angegeben wird (Op. 5, 18). In der Straßburger Ausgabe finden sich freilich die Verse schon in frühen Schriften beigesetzt. Aber ich habe den starken Verdacht, daß sie aus den späteren Drucken herübergewandert seien. Entscheidend für die Zugabe der Verse wird auch in Genf erst die Bibel des Stephanus in dem Genfer Nachdruck von 1551 geworden sein, der ja zum erstenmal im griechischen Text unsre Verseinteilung hat.

Wenn nun Colladon die Bibelstelle Rom. 1, 22 offenbar für den Druck beigesetzt hat, so wird doch vielleicht auch I. Tim. 2 von einem der Männer stammen, die nach einander den Text für den Druck vorbereitet haben, zumal wenn man auch hier die Verse finden darf, I. Tim. 2_5 und I. Joh. 2_1.

Ich denke also, die Randbemerkungen stammen alle von den Männern, die den Nachlaß Calvins zu ordnen und für den Druck vorzubereiten hatten. Sie sind alle nach Calvins Tode geschrieben. Nur die Klammern können von Calvin selbst stammen. Von wem die Stellen

im Text unterstrichen sind und wer die angeblichen Druckerzeichen gemacht hat, ist gleichgiltig.

2. Daß wir Cops Rede vom 1. Nov. 1533 wirklich vor uns haben, halte ich für sicher. Colladons Angabe wird mit Ausnahme des Versehens „1534“ durch den Inhalt vollkommen bestätigt. Gegen einen höchst leichtfertigen Versuch, es zu bezweifeln, hat das Lang vollkommen zutreffend nachgewiesen.[1]

Daß aber Calvin die Rede verfaßt habe, sagt die Bemerkung von A am Rand der Genfer Handschrift. Ebenso ist die Ueberschrift Colladons so zu verstehen: die Rede war ja auch offenbar dazu bestimmt, in Calvins Werken gedruckt zu werden. Auch Beza bestätigt es in der Vita III (1575). Dagegen weiß er in V. I (1564) ebensowenig davon als Colladon in V. II (1565). Das fällt um so mehr auf, als Colladon in V. II über Cops Rede und ihre Folgen einen ganzen Abschnitt eingeschoben hat, der bei Beza in V. I noch gefehlt hatte.[2] Wie hat man das zu erklären? Calvin muß über seine frühere Zeit im Verkehr mit seinen Verehrern sehr zurückhaltend gewesen sein. Was Beza und Colladon darüber zu sagen wissen, stammt zumeist entweder aus den beiläufigen Nachrichten in Calvins Werken, oder, wie sie selbst da und dort hervorheben, aus den Mitteilungen seiner ehemaligen Genossen. Beide Quellen und ebenso Calvin selbst haben also allem Anschein nach für die Ausgaben von 1564 f. versagt. Auch Michael Cop, der Bruder des ehemaligen Rektors, der seit 1546 in Genf lebte,[3] hat nichts davon gewußt. Sonst hätte doch Colladon bei seinen Nachträgen in V. II auch diesen wichtigen Zug aufgenommen. Erst zwischen V. II und III, d. h. zwischen 1565 und 1575, könnte jemand, der davon wußte, nach Genf gekommen sein und davon erzählt haben.

Aber eine andere Annahme liegt freilich viel näher. Aus der Ordnung von Calvins Nachlaß, die sofort nach seinem Tod begonnen war, ist endlich 1575 die Ausgabe der Epistolae et responsa hervorgegangen, und ihr ist die Vita III als Einleitung vorangestellt. Also wird die Angabe dieser Vita, daß Calvin der Verfasser der Rede sei, eben mit dieser Sichtung des Nachlasses zusammenhängen: die Bearbeiter des Nachlasses fanden das Fragment, erkannten es als ein Stück der Rede Cops und schlossen bei der nahen

1) Lang, Die ältesten theolog. Arbeiten Calvins, S. 275 ff.

2) Darauf hat schon Kawerau in Möllers KG. 3², 160 hingewiesen und daraus starke Bedenken gegen die Echtheit abgeleitet.

3) Herminjard 3, 130 3.

Freundschaft zwischen Cop und Calvin, die schon in V. II hervorgehoben war, aus dem Autographen auf die Autorschaft. Auf den autographen Charakter hat man sich auch seither in der Forschung immer wieder berufen.

Damit ist nun immerhin die Nachricht der Vita III erschüttert, aber ein sicherer Beweis gegen Calvins Autorschaft noch nicht gewonnen. Die Entscheidung kann nur eine genauere Untersuchung über den Inhalt der Rede und das gegenseitige Verhältniß der Handschriften geben.

3. Das Verhältniß der beiden Handschriften. Ich habe von der Straßburger Handschrift denjenigen Teil, der auch in der Genfer vorliegt, noch einmal kollationirt, für die Genfer aber die Photographie des Blatts benutzt, die Herr Aubert auf das zuvorkommendste da ergänzt hat, wo am Rand das Bild undeutlich oder mangelhaft geworden ist.

Ich hebe zunächst hervor, daß Herminjards Abdruck auch hier vollkommen genau ist.[1] Nur S. 419 Z. 3 von unten könnte ein Mißverständniß insofern entstehen, als das [*est*] nicht, wie man aus der eckigen Klammer wohl schließen könnte, sein Zusatz, sondern nur nicht deutlich zu lesen ist: die Photographie zeigt es nicht, weil der innere Rand durch die Lage des Blatts verdeckt war; aber Herr Aubert hat es ausdrücklich zugesetzt.

Dagegen ist der Abdruck, den die Straßburger Ausgabe 9, 873 ff., allem Anschein nach aus der Handschrift, gegeben hat, unbegreiflich schlecht. Abgesehen davon, daß sie, wie auch sonst, die Schreibweise willkürlich ändert, wo es gar keinen Sinn hat, stets *quum* für *cum*, *consequuturos* für *consecuturos* setzt, finden sich auch auf dem kleinen Raum und trotz des korrekten Textes, der bei Herminjard vorlag, nicht weniger als 9 Fehler: 873_{20}: *Quae enim aut propior*, wo bei Herminjard richtig kein *aut* steht. || 873_{21} *potuerit*, wo es *potuit* heißt. || 874_{24} *ac omnia*, wo bei Herminjard *ac q[uò] omnia*, in der Handschrift deutlich $\overset{o}{q}$ steht.[2] || 875_{4} schreibt sie *descriptionem* statt *descriptiones*. || 875_{7} *incurrunt* für *incurrerunt*. || 875_{17} läßt sie das *est* aus.[3] || 875_{19} schreibt sie *mundi* für *mundo*.[3] || 876_{5} *sic* für *haec*. || 876_{7} *supernis*, wo Herminjard und die Handschrift, auch sprachlich richtig, *supremis* (*sup̃mis*) haben.

---

1) Daß Herminjard statt ę immer *ae* setzt, wird ihm bei einem Text des 16. Jahrhunderts niemand verargen.

2) Dabei bemerkten die Herausgeber noch in der Anmerkung: *Hic aliquid intercidit. Fortasse legendum:* ac quo, *vel* ad quem!

3) In Photographie und Faksimile nicht zu erkennen, von Herrn Aubert zugesetzt.

Auch in dem Abdruck der Straßburger Handschrift (10[b], 30 ff.) ist in dem Stück, das mit der Genfer zusammentrifft, nicht alles in Ordnung. 30_{10} hat die Handschrift *beluis*, nicht *belluis*, 30_{11} *longe praestantiora et meliora* (nicht *maiora longe et praestantiora*, wie die Ausgabe offenbar im Anschluß an Herminjard gibt).

Demgemäß liegen nun die Varianten so (ich citire Calvins Autograph nach den Zahlen Herminjards, die Straßburger Handschrift nach denen von Op. 10[b]):

	Calvin:		Straßburger Handschrift:
418_{3}	divinitus a Christo	30_{8}	a Christo divinitus
7	hi	11	ii
8	mente		animo
12	innotescere posse	17	*om.* posse
13	propior	18	aut proprior
	potuerit	19	potuit
	reliquas artes, disserendi artem		caeteras artes et disserendi rationem
419_{1}	miramur et laudamus	21	laudamus et miramur
7	*om.*	31_{2}	et valeant
10	*om.*	5	igitur
12	a me	8	*om.*
15	in hodierno	13	hodierno
16	Verum	14	Sed
19	*om.*	19	omnium bonorum autor
20	mentes nostras	21	nostros animos
21	coelestis	22	spiritualis
23	longe omnium pulcherrimo	24	*om.*
	plena	25	*om.*
25	hujus partis evangelii	29	hujus evangelii
26	nobis	30	*om.*
28	evangelium est nuncium	33	ev. bonum est nuncium
29	vitamque	35	et vitam
30	praeceptis agit	36	praeceptis continetur
33	legis et evangelii descriptiones exigat.	41	praedictas exigat descriptiones
34	Christiana philosophia	43	Christi philosophia
36	Nihil de fide, nihil de amore Dei, nihil de remissione peccatorum, nihil de gratia,	46	nihil de fide, nihil de amore Dei, nihil de veris operibus disserunt, omnia calumniantur.

	nihil de justificatione, nihil de veris operibus disserunt; aut si certe disserunt, omnia calumniantur.		
419 39	hoc est	31 48	id est
44	ut pauperes simus spiritu, mundo corde, mites	32 3	atque ut pauperes simus, mites, mundo corde
420 1	promittit	5	proponit
2	duci nemo		nemo duci
4	*om.*	9	tantum
8	aliquando corporis oculos	14	corporis oculos aliquando
9	scripta sunt, hoc loco explicatius	16	scripta erant, explicatius
10	sed solam Dei bonitatem	17	sed Dei bonitatem.

Aus diesen Varianten hat nun A. Lang (Neue Jahrb. S. 280) den Schluß gezogen, daß Calvins Entwurf, der in dem Genfer Autographen enthalten sei, von Cop für seine Rede stilistisch verbessert, abgeschwächt und durch Zusätze etwas modifizirt worden sei: diese Revision liege in der Straßburger Handschrift vor. Eine Abschrift wäre doch nicht von einem Entwurf, sondern von der Rede selbst genommen worden. Dadurch werde die Autorschaft Calvins so gut wie sicher.

Ich will nun dagegen nicht einwenden, daß bei dieser Annahme der Entwurf doch wohl bei Cop geblieben wäre, während das Autograph doch in Calvins Papieren geblieben ist. Calvin hätte ja eine Abschrift behalten können, und daher käme es dann auch, daß das Stück ohne alle Korrekturen geschrieben ist, was sonst bei Entwürfen nicht zu sein pflegt.

Allein Lang verkennt die Bedeutung der Varianten vollkommen. Wer mit Handschriften auch nur etwas vertraut ist, wird gar nicht anders urteilen können, als daß hier Varianten vorliegen, wie sie überall bei Abschriften entstehen. Die Beispiele, die Lang für seine Auffassung gibt, beweisen nichts. Hätte er den Genfer Text nach Herminjard und nicht bloß nach dem schlechten Druck der Opera benutzt, so wären von seinen 9 Beispielen allein schon 3 weggefallen *sic : haec*, *supernis : supremis*, *mundi : mundo*. Ich könnte aber auch keine stilistischen Aenderungen darin sehen, wenn *sic cogitant* in *haec c.* verwandelt und zu *per transennam legere* ein *tantum* hinzugefügt worden wäre. *Supernis labris* wäre geradezu falsch gewesen: etwas mit den droben befindlichen

Lippen kosten zu lassen, hätte ein Mann wie Calvin ganz gewiß nicht versucht. Hier hätte also ein offenkundiger Schreibfehler vorgelegen. Aehnlich ist es mit den andern Stücken: vor allem liegt in der Auslassung $419_{36} : 31_{46}$ lediglich die allbekannte Erscheinung vor, daß der Abschreiber von éinem *nihil* sogleich zu einem andern übergegangen ist. In der Genfer Handschrift macht dies Ausgelassene ein Wort mehr als eine Zeile aus; in einer andern mag es gerade eine Zeile betragen haben. Dann gieng der Abschreiber einfach um eine Zeile zu tief zu dem späteren *nihil*. Und ebenso sind die Worte *aut si certe disserunt* nur durch das Homoioteleuton des vorangegangenen *disserunt* weggefallen. Eine Abschwächung kann übrigens dabei von Cop schon darum nicht beabsichtigt gewesen sein, weil ja alle diese Punkte, Sündenvergebung, Gnade, Rechtfertigung, nachher ausführlich besprochen werden.

Dagegen kann man nun meines Erachtens ganz andere Schlüsse aus dem Verhältniß der Varianten ziehen. Ich sehe dabei natürlich von allen denen ab, die dadurch entstanden sind, daß der Abschreiber größere Satzteile auf einmal las und darum einzelne Worte umstellte, andere, die dem Sinn nach entbehrlich waren, ausließ, vielleicht auch hinzufügte oder ein Wort durch ein anderes von gleichem Inhalt (z. B. *animo* und *mente*) ersetzte.

Läßt man also diese zahlreichen Varianten bei Seite, so bleiben eine Anzahl andere übrig, die mehr Bedeutung haben.

Zunächst die Auslassungen. Hier hat in $419_{36} : 31_{46}$ die Genfer Handschrift den vollständigen und darum — der Schluß ist hier gerechtfertigt — den ursprünglichen Text. Ebenso wird das bei $419_{23} : 31_{24}$ der Fall sein: wenn das Ave Maria als *praeconium omnium pulcherrimum* bezeichnet wird, so hatte, wenn nicht eine einfache Nachlässigkeit vorliegt, eher ein evangelisch gesinnter Abschreiber Grund, das Attribut auszulassen, als irgend ein anderer, es zuzusetzen.

Andrerseits wird man $419_{19} : 31_{19}$ die Worte *omnium bonorum autor* nimmermehr als Zusatz, ihr Fehlen also nur als nachlässiges Auslassen ansehen können. In diesem Fall liegt also der ursprüngliche Text wohl bei der Straßburger Handschrift.

Bei den andern Auslassungen dagegen wird man in jedem einzelnen Fall zweifeln können. Immerhin möchte ich denken, daß in $418_{12} : 30_{17}$, $419_{25} : 31_{29}$, $420_{9} : 32_{16}$ das Recht auf Seiten Calvins, dagegen $419_{7} : 31_{2}$, $419_{28} : 31_{33}$ auf Seiten der Straßburger Handschrift liege. *Hujus partis evangelii* (419_{25}) z. B.

nimmt ganz richtig auf, was 419_{15} gestanden hatte: *eum evangelii locum potissimum explicabo, qui in hodierno die in ecclesia legi solet.* Der Verfasser hat *evangelium* in dem umfassenden Sinn der Heilsbotschaft gebraucht; der Straßburger Abschreiber nimmt es an der zweiten Stelle im Sinn der Tagesperikope. $419_{28} : 31_{33}$ dagegen fiele bei der Fassung *evangelium est nuncium et salutifera de Christo praedicatio* nicht nur der Rhythmus weg, der durch *bonum* hergestellt wird, sondern es wäre auch die Vorlage in Butzers Uebersetzung der Kirchenpostille[1]) verlassen, in der *nuntium* das Prädikat *laetum* hat.

Das Verhältniß zu Butzers Uebersetzung kommt aber auch an andern Stellen in Betracht. $419_{44} : 32_{3}$ steht sie auf Seiten des Genfer Textes *pauperes spiritu*, $420_{1} : 32_{5}$ dagegen auf Seiten der Straßburger Handschrift *proponere*.

Endlich $418_{13} : 30_{18}$ hat natürlich Calvin mit *propior* den richtigen Text, der aber freilich auch stillschweigend aus *proprior* korrigirt sein könnte. Gleich darauf aber $418_{13} : 30_{19}$ wird man geneigt sein, auf Seite der Straßburger Handschrift zu treten, die statt *reliquas artes, disserendi artem,* vielmehr *caeteras artes et disserendi rationem* schreibt.

Immer wiederholt sich also dieselbe Tatsache. Bald hat die Genfer, bald die Straßburger Handschrift das Richtige. Weder die eine, noch die andere ist also Original; beide sind Abschriften. Calvin ist also auch nicht der Verfasser der Rede; um ihn als solchen zu retten, müßte man — von allem andern abgesehen — annehmen, daß er seinen eigenen Entwurf schlecht abgeschrieben hätte. Und das wäre doch eine mühselige Auskunft.

Dazu kommt noch eins. In der Straßburger Handschrift ist der Satz 31_{23-25}: *Quod nos consecuturos spero, si beatissimam Virginem illo praeconio salutaverimus Ave gratia* durchstrichen, in der Genfer, wie ich annehmen mußte, von Calvin selbst durch Klammern getilgt. Und so weisen auch darin beide Handschriften auf eine gemeinsame Vorlage zurück.

Wie also die Genfer nicht aus der Straßburger stammen kann, so auch die Straßburger nicht aus der Genfer. Die Genfer lag offenbar — das zeigt die ganze bisherige Untersuchung — zu Calvins Lebzeiten unter seinen Papieren vergraben. Nach seinem Tod wurde sie im Nachlaß verwahrt und bald für den Druck bearbeitet. Auch damals kann sie also nicht wohl abgeschrieben

---

1) Vgl. darüber S. 238 unten.

worden sein. Wäre es aber nachher geschehen, so hätte sich der Schreiber sicherlich die Notizen über Calvins Autorschaft nicht entgehen lassen. Außerdem aber war, wie Herr Aubert mir schreibt, vielleicht schon damals in Genf nur noch das erste Blatt vorhanden.

Es liegt also am nächsten, daß Calvin seine Abschrift von anderer Seite, vielleicht von Cop selbst genommen habe; ob schon in Paris oder erst später, etwa in Basel, wo Cop lebte, ist nicht auszumachen. Cop verschwindet für uns völlig seit seinem Brief an Butzer in Basel vom 5. April 1534 (Herminjard 3, 158 f.). Herr Aubert schreibt mir, aus der Entwicklung der Handschrift Calvins sei wohl nur so viel zu entnehmen, daß man unser Stück zwischen 1533 und etwa 1550 ansetzen müsse.

Ich möchte nach diesem Tatbestand also für möglich oder wahrscheinlich halten, daß die Stelle über das Ave Maria schon in Cops Reinschrift eingeklammert oder gestrichen war.

Diesen Bedenken, die der handschriftliche Bestand liefert, schließen sich andere an, die aus dem Inhalt der Rede genommen sind.

4. Inhalt der Rede. Sie geht [A] von dem erasmischen Begriff der christiana philosophia aus, die alle Weisheit der Welt zu nichte, den Menschen erst zum Menschen mache und von Christus selbst auf die Erde gebracht sei als die Kunde, daß Gott die Sünden aus Gnaden allein vergeben wolle. Unvermerkt tritt dann aber an Stelle der christlichen Philosophie der andere Terminus des erasmischen Humanismus ebenso wie der lutherischen Reformation, das Evangelium. Darüber will er reden; seine Rede aber soll am Faden des Tagesevangeliums, der Seligpreisungen, verlaufen.

[B] Er beginnt also zunächst damit, daß er das Evangelium von allem, was Gesetz heißt, unterscheidet und als die gute Botschaft von dem liebreichen Versöhner Christus bezeichnet. Das ist ihm der Kanon für alles weitere.

[C] Dann werden die Seligpreisungen zunächst im Ganzen vorgenommen. Kein Gesetz, nur Gottes Barmherzigkeit und Verheißungen erscheinen in ihnen, die Verheißungen jedoch so, daß dabei das Motiv des Lohns in der Sittlichkeit nicht aufkommen kann.

[D] Dann erst geht er an die einzelnen Seligpreisungen; spricht jedoch über die dritte, fünfte und sechste überhaupt nicht, über die andern sehr ungleich. Die zweite und vierte erscheinen nur im Anhang zur ersten von den Geistlich-Armen.

[E] Im Anschluß an diese drei Seligkeiten ist dann ein Abschnitt über Rechtfertigung und Vergebung als den Inhalt des Evangeliums eingeschoben, der den Zusammenhang völlig durchbricht.

[F] Erst dann kehrt er zur 7. und 8. Seligkeit zurück und schließt mit einer kurzen Ermahnung an die Anwesenden.

5. Die Tendenz der Rede. Sie schilt auf die elenden Sophisten, d. h. die Scholastiker der theologischen Fakultät, die nichts vom Evangelium und der christlichen Philosophie verstehen, alles verleumden, alles ins Wanken bringen und alles mit ihren sophistischen Gesetzen zwingen wollen, und deren Häresie, die Schmach Gottes, niemand von den Anwesenden ruhig ertragen dürfe. Ihnen gegenüber hebt die Rede das Evangelium hoch und preist die selig, die in ihren Predigten auch nicht einen Nagel breit von ihm abweichen, obwohl sie von der Welt und den Gottlosen Häretiker, Verführer, Betrüger und Uebelthäter gescholten werden. Der Schluß fordert dazu auf, an den einen Gott zu glauben, dem man allein mit ganzer Seele dienen dürfe.

So viel ist also klar: wäre Calvin der Verfasser der Rede, so wäre er darin jedenfalls auf dem Standpunkt geblieben, den er vor seiner „Bekehrung“ inne gehabt hatte. Sie ist aggressiver als sonst die Kreise Lefèvres sich gehalten haben. Sie ist aber doch nur ein Nachhall der Erregung, die durch Roussels Predigten im Frühjahr und Sommer 1533 hervorgerufen worden ist, die Antwort auf die bisher siegreich zurückgeschlagene Hetze der Sophisten. Sie redet mit keinem Wort von dem, was Calvins Bekehrung ausgemacht hat, von dem Bruch mit der ganzen alten Religion. Wie sticht die matte Fassung der letzten Ermahnung von dem Ungestüm ab, das in Calvins plötzlicher Bekehrung gelegen haben muß! Sie müßte aber auch hinter die Bekehrung zurückgegangen sein: die Stelle über das Ave Maria hätte Calvin nach ihr nicht mehr auch nur niederschreiben hönnen. Es wäre ein Rückfall gewesen, der für ihn einer Verleugnung gleich gekommen wäre.

6. Diese Bedenken werden auch durch eine Beobachtung über die Quellen der Rede verstärkt.

Lang hat die schöne Entdeckung gemacht, daß im Eingang der Rede [A] des Erasmus Vorrede zu seiner Ausgabe des Neuen Testaments von 1524 zum guten Teil wörtlich benutzt ist, während im weiteren Verlauf [B. C], wiederum wörtlich, Luthers Predigt vom Allerheiligentag aus der Kirchenpostille und zwar in Butzers Uebersetzung als Vorlage gedient hat. Auch in der Erklärung der 1., 2. und 4. Seligkeit [D] ist Luther benutzt.

Dagegen ist das Uebrige aus andern Schriften bisher nicht nachgewiesen; auch D ist zur Hälfte selbständig.

Darum hat Lang, für den die Autorschaft Calvins feststeht, in diesem Teil den eigentlichen Schwerpunkt der Rede gefunden: aus ihren Darlegungen, insbesondere dem Abschnitt E, hat er das Zeugniß von dem gesehen, was Calvin erst vor kurzem in seiner Bekehrung erlebt habe.

Ich möchte hiegegen vor allem bemerken, daß die Gedanken Luthers und Erasmus auch in der zweiten Hälfte neben einander fortgehen. Schon in dem Abschnitt B, der im wesentlichen Luther entnommen ist, ist S. 31 unten ein Abschnitt eingeschoben, der sich im Rahmen der Ausdrücke des Erasmus hält: *Christi philosophia* kehrt auch hier wieder, und auch die Bezeichnung der Scholastiker der Sorbonne als *sophistae qui de lana caprina contendunt* ist im Kreis des Erasmus zu Hause.[1]) Derselbe Gegensatz der wahren Philosophie und der Sophismen kehrt sodann zwischen den Anleihen bei Luther in D S. 33 ü. d. M. wieder. Und auch bei der Erörterung der 7. Seligkeit [F] fühlt man sich mit den Gütern der *tranquillitas*, *pax*, *concordia* in diesem Gedankenkreis.

Dagegen steht man nun in dem Abschnitt E, in dem Lang das Herz der Rede sieht, ganz auf dem Boden der Gedanken Luthers und zwar, wenn ich mich nicht täusche, in melanchthonischer Prägung.[2]) Ich setze das Wichtigste her:

[1.] ... *certas illorum conscientias evangelium Dei reddit de remissione peccatorum, de amore Dei, an sint accepti Deo* ... [2.] *Quis enim cultus, quae pietas, quae religio esse potest dubitante conscientia?* [3.] *Ita Paulus ad Romanos, ut omnem conscientiis eximeret dubitationem, contendit multis rationibus reconciliationem et iustificationem ex conditione nostrae dignitatis aut nostris meritis non pendere.* [Folgen Röm. 4_7 mit dem Zitat Ps. $32_{1.2}$, und Röm. 3_{27}. 4_1.] [4.] *Atque iis quidem Paulus nos iustos pronuntiat propter Christum* ... [5.] *Nam alias res tota foret incerta, si ex nostrorum operum vel moralium vel caeremonialium dignitate penderet.* [6.] *Novum quiddam*

1) Für die Bezeichnung *Sophistae*, die Melanchthon und Luther eben aus dem erasmischen Kreis übernommen haben, brauche ich gar keinen besonderen Beweis zu liefern: auch in drei Briefen aus diesem Kreis, die vor Luthers Auftreten geschrieben sind und die bei Herminjard 1, 90ff. hinter einander (Nr. 11—13) stehen, kommt er vor. Und in einem von ihnen (Glarean an Erasmus, S. 32 oben) sind ihre Disputationen noch außerdem als *pugna magna de lana caprina* bezeichnet!

2) Diesen Eindruck hatte auch J. Gottschick, dem ich den Abschnitt vorlegte. Aber wir waren beide einverstanden, daß da schwer zu entscheiden sei.

docet evangelium quod lex praestare non potest, quo modo certi reddamur, Deum nobis esse propitium. [7.] *Lex misericordiae Dei mentionem facit, sed certa conditione: si impleatur.* [8.] *Evangelium remissionem peccatorum et iustificationem gratis pollicetur.* [9.] *Neque enim accepti sumus Deo, quod legi satisfaciamus, sed ex sola Christi promissione, de qua qui dubitat pie vivere non potest et gehennae incendium sibi parat.* [10.] *Si enim vitia corporis eorum tantum curavit Dominus, qui crederent, solis peccata remittet, qui crediderint. ...* [11.] *Satis scio animalem hominem non intelligere, sitne odio dignus an amore* [folgt I. Kor. 2 14 f.]. [12.] *Quod qui negant, totum evangelium evertunt, Christum prorsus sepeliunt, omnem verum Dei cultum tollunt, quia Deus cum dubitatione coli non potest.* [13.] *Sumque ex evangelio in eam adductus opinionem, ut homini christiano nihil magis impium accidere posse existimem dubitatione . . .* [14.] *Ergo licet pauperes spiritu . . . de suis viribus desperent, certi tamen sunt de gratia Dei, de remissione peccatorum, de iustificatione.*

Man vergleiche damit die Abschnitte der Apologie De iustificatione und De dilectione et impletione legis oder der Loci De vi legis, De vi evangelii, De iustificatione et fide und vor allem De caritate et spe oder endlich die Einleitung in den Kommentar zum Römerbrief.[1] Ueberall treten da die Parallelen massenweise auf. Bei den meisten Ausdrücken bedarf das ja gar keines Beweises. Ich will nur einige Parallelen hervorheben, die nicht so offen zu Tage liegen.

Der Glaube, die Zuversicht als Inhalt des *cultus Dei*, *colere Deum* [2. 12] findet sich in der Apologie oft (z. B. S. 96 f. [49. 57] bei Müller).

Die Stelle [11.] vom fleischlichen und geistlichen Menschen (I. Kor. 2 14) wird ganz ähnlich in den Loci von 1521 (Kolde 166) verwertet. Das Fleisch versteht nur Fleischliches. Aber *esse Deum, Dei ira, Dei misericordia spiritualia sunt, non possunt igitur a carne cognosci.*

Zu den Ausführungen über die Heilsgewißheit [2. 12. 13 u. a.] vgl. vor allem in den Loci den Abschnitt De caritate et spe S. 195 ff., wo *ambigere* und *certum esse de gratia, de benevolentia Dei erga nos* in immer neuen Wendungen hevortreten und *certum esse* das Wesen des Christenstandes bildet. Auch hier ist der Zweifel an Gottes Verheißungen als *obscura impietas et perniciosior, quam quisquam putet* bezeichnet, und noch näher klingt es an die Rede Cops an, wenn es S. 196 heißt: *Quid est magis impium quam*

1) Ich konnte nur die Ausgabe von 1540 benutzen.

negare vel non debere vel non posse cognosci voluntatem divinam. (Vgl. dazu [13.].) Auch Röm. 4, 1 [3] ist hier zitirt.

Aus den Prolegomena zum Römerbrief (Ausg. von 1540, S. 39ff.) will ich eine etwas reichlichere Auswahl geben, um zu zeigen, wie sich hier auf engem Raum die Parallelen drängen.[1]) Zu [5] vgl. S. 31: *Id dictum* [Röm. 3_{20}] *detrahit laudem iustificationis non tantum ceremoniis sed etiam moralibus operibus.* — Zur *dubitatio* [2. 12. 13] vgl. S. 36: *Adversarii .... iubent dubitare de remissione peccatorum .... Ita simpliciter abolent evangelium*[2]) *.... Et refutat Paulus errorem de dubitatione* usw. S. 37: *doctrinam monachorum de dubitatione et meritis.* — Zum Unterschied von Gesetz und Evangelium [6—8] vgl. S. 39: *Lex etiam concionatur Deum esse bonum, misericordem, sed addit conditionem dignitatis seu meriti ... At evangelium removet conditionem ..., testatur Deum propter Christi merita gratis nobis reconciliari,* sowie S. 46: *Et promissiones legis requirunt conditionem perfectae obedientiae. ... Sed evangelica promissio de remissione peccatorum, iustificatione et donatione vitae aeternae est gratuita, ... sine conditione meritorum.* — Zu [3—5] S. 41: *merita tolli ac rejici ... ut promissio nobis sit certa, quae fieret incerta si penderet ex conditione meritorum.*

Damit glaube ich nicht etwa nachgewiesen zu haben, daß Cop gerade diese Schriften ausgeschrieben habe; vielleicht findet ein anderer bei Luther oder Melanchthon oder auch bei Schriftstellern ihres Kreises noch nähere Vorlagen. Aber was ich daraus allerdings schließe, ist, daß jener Abschnitt ebensowenig als die Stücke, die aus Erasmus und Luther stammen, geeignet sei, als Ausdruck dessen zu gelten, was der Verfasser in letzter Zeit Ueberwältigendes erfahren habe. Solche Erlebnisse drückt mindestens ein Mann wie Calvin nicht einfach in den Formeln eines andern aus. Die Frage Langs (Bekehrung 53) „woher anders kann er diese Ueberzeugung empfangen haben, als durch eigene Erfahrung?“ ist nicht angebracht. Es handelt sich zunächst einfach um Sätze, die er aus der Litteratur oder den Formeln eines gegebenen Kreises übernimmt. Und so gewiß die Unbeholfenheit des ersten Teils der Rede nicht daraus zu erklären ist, „daß der Redner noch nicht ganz verarbeitete Gedanken vortrug“ — denn

---

1) Doch lasse ich auch hier die geläufigsten Ausdrücke wie *acceptum esse Deo, iustos pronuntiare propter Christum* usw. weg.

2) Ich brauche natürlich nicht zu sagen, daß *totum evangelium evertere, Christum prorsus sepelire* unzähligemal bei Luther wie Melanchthon vorkommen

diese Gedanken sind zum guten Teil gar keine andern, als die unsres Abschnitts, und sind nirgends von solcher Tiefe, daß ein gewandter Stilist dadurch zu Schaden kommen müßte —, ebensowenig kann ich hier eine „freie schwungvolle warme Sprache“ finden. Diese Prädikate gälten etwa von dem Stück, das S. 33 u. d. M. zwischen die Entlehnungen aus Luther eingeschoben ist: „*Sed vereor, ne mundum Deum praeferamus — soli spiritui incumberemus*“, einem Abschnitt, der, durch große Gedanken nicht beschwert, in freier Rhetorik einherschreitet. Aber unser Stück ist so lehrhaft trocken und unselbständig wie die andern.

Eines freilich beweist die Rede: ihr Verfasser ist ein Mann, der in Erasmus, Luther, Melanchthon und Butzer bewandert ist, und das paßt auf den Kreis Lefèvres, dem auch Cop angehört.[1]) Ja man kann vielleicht auch an Lefèvres Auslegung der Seligpreisungen eine leichte Erinnerung darin finden.[2]) Vgl.:

Lefèvre fol. 25[b].

Pacifici terreni pacem amant terrenam et quoad possunt celerrime inter discordes eam resarciunt. Pacifici spiritu spiritualis pacis sunt amatores et omnes homines pro virili Deo maxime mox sibi ipsis invicem conciliant et ad divinam prope mentis harmoniam adducunt. Et haec est vera pax et pax Christi.

Cop S. 34.

[Vom Frieden in der Welt:] *quantum homini christiano in pace conservanda, in concordia inter dissentientes sarcienda laborandum est!* . . . Kinder Gottes werden vor allem die heißen *qui paci spirituali operam dederint.* Bei der *pax mundi* . . *radix discordiae relinquitur, qua inimici sumus Deo.* . . *Beati igitur sunt, qui pacem animis conciliant* usw.

Aber die Erklärung der geistlichen Friedfertigkeit auf beiden Seiten ist verschieden.

---

1) Daß auch Butzers Schriften in Frankreich damals bekannt waren, beweist nicht bloß der Gebrauch, den Cop von Luthers Postille in Butzers Uebersetzung macht — die geht doch eben unter Luthers Name —, sondern auch der Brief Berth. Hallers an Bullinger aus dem Aug. 1533, also ganz kurz vor Cops Rede: *Venditur palam Buceri psalterium.* (Herminjard 3, 75 n. 20/1.)

2) Commentarii initiatorii in quatuor evangelia. Am Schluß des zweiten Bands: Excusum Coloniae expensis M. Godefridi Hittorpii, civis Coloniensis.

IV.

Die Epistola ad Sadoletum als Quelle für die Bekehrung Calvins.

(Op. 5, 407 ff.)

In der Antwort, die Calvin Sept. 1539 auf das Sendschreiben Sadolets an Genf von Straßburg aus veröffentlicht hat, kommt ein Abschnitt vor, der früher ohne Bedenken als Quelle für die Bekehrung Calvins verwendet worden ist. Sadolet hatte zwei Männer vor Gottes Richterstuhl des jüngsten Tags gestellt, einen treugebliebenen Laien und einen Diener der neuen Lehre, und jeden von ihnen Gott Rechenschaft ablegen lassen. Calvin antwortet darauf so, daß er die Genfer in dieselbe Lage führt und dann in erster Person reden läßt. Der Diener des Worts beginnt, dann folgt der Vertreter der Gemeinde; der Diener jedoch verantwortet sich nur für seine Amtsführung, nicht für sein persönliches Leben, weil er hiefür seinen Schutz nur in Bekenntniß und Bitte um Vergebung suchen werde.

Lang (Bekehrung 31 ff.) hat nun meines Erachtens mit vollem Recht geltend gemacht, daß schon diese Einkleidung vorsichtig machen müsse. Gewiß habe da Calvin vieles einfließen lassen können, was er selbst erlebt habe; aber man könne es nicht scheiden von dem, was er als allgemein, als typisch für alle Prediger und alle Gemeindeglieder vortrage. Wenn Doumergue (1, 347 ff.) darin einen inneren Widerspruch sieht, so hat er eben das methodische Problem nicht verstanden. Auch alle Lebhaftigkeit der Darstellung und Empfindung, die in dem Abschnitt liegt, kann darüber nicht hinwegführen. Warum soll auch Calvin sich nicht aufs lebhafteste in die Seele derer haben versetzen können, für die er spricht?

Was Lang hervorgehoben hat, denke ich nur einigermaßen zu ergänzen.

Im ersten Abschnitt verantworten sich die Genfer Prediger zunächst über den Vorwurf der Häresie.

Gottes Wort selbst habe ihnen bezeugt, daß es für Glauben, Kultus und Religion nur éine Quelle gebe, eben dieses Wort, und daß es sakrilegische Vermessenheit sei, von Menschen erfundene Lehren an seine Stelle zu setzen. In der Kirche aber sei alles voll von Irrtümern, Lügen und abergläubischem Wesen (superstitiones) gewesen: das habe also anders werden müssen.

Während das im wesentlichen farblos und allgemein ist, so ist die zweite Hälfte des Abschnitts, die Antwort auf den Vorwurf des Schismas, ganz auf die Genfer Zustände zugeschnitten, die vor Calvins Eintritt unter Farel bestanden hatten. Die Genfer waren [unter dem Papsttum] zerstreut gewesen, hatten Führer, Fahneneid und militia christi vergessen. Da erhoben die Prediger das Banner Christi. Aber die Verführer fielen ihnen in den Arm, und nun entwickelten sich die Kämpfe der Parteien.

Aber auch im zweiten Abschnitt, in dem das Genfer Gemeindeglied spricht, wird man die Genfer Verhältnisse unter Farel heraushören. Freilich fühlt man sich zunächst lebhaft, selbst in den Ausdrücken, an die letzte Entscheidung in Calvins Werdegang erinnert: S. 413 schildert der Genfer, wie man ihn an seinem Gewissen gefaßt habe, daß es in diesen Fragen keine Indifferenz geben dürfe, vielmehr hier jeder sich entscheiden müsse. Darauf erst habe er bemerkt, in welchem Koth (*sterquilinium*) der Irrtümer er sich bisher gewälzt und wie er sich darin mit Schmutz (*sordes*)[1]) befleckt habe. Und nun sei ihm nur übrig geblieben, sein bisheriges Leben zu verdammen und sich in Gottes Leben zu ergeben.

Aber was Calvin, so viel wir sehen, ganz allein in seinem Innern durchgekämpft hat, erscheint bei dem Genfer Laien als das Werk der Prediger. Und eben so steht es mit seiner ganzen Entwicklung. Immer sind es *illi*, die ihn geführt und vor die Entscheidung gestellt haben. Man müßte das für Calvin schon auf die Männer aus dem Kreis Lefèvres übertragen. Aber wer wollte sagen, daß von ihnen auf Calvin der letzte entscheidende Antrieb ausgegangen sei? Die Schilderung der letzten Krisis im Gewissen der Genfer trägt vielleicht zugleich die Farbe von Calvins eigener Bekehrung. Aber wir haben schon gesehen, daß Farels Bekehrung derjenigen Calvins ähnlich gewesen ist. Aehnlich muß es dann auch mit der Arbeit in Genf gewesen sein. Calvins Schilderung in der Epistola wird sich also doch wohl im wesentlichen an die geschichtlichen Tatsachen gehalten haben.

---

1) Vgl. *faeces* und *sordes* S. 210.

V.

Ueber einen Brief Calvins an Butzer vom 4. Sept. [ohne Jahr] aus Noviodunum.

(Herminjard 3, 201, Nr. 477; Op. 10^b, 22. Nr. 16.)

Die Schwierigkeiten, die dieser Brief in sich birgt, sind groß. Niemand, der die Anmerkungen der beiden Ausgaben liest, wird den Eindruck gewinnen, daß sie gelöst seien: und Lang (Bekehrung 16f.) hat schließlich geglaubt, darauf verzichten zu müssen, das Dunkel aufzuklären.

Der Brief ist im Original vorhanden. Ich habe ihn in Straßburg (Thomasarchiv, jetzt im Stadtarchiv) abermals untersucht. Der Text ist von Herminjard genau wiedergegeben; die Straßburger Ausgabe hat zweimal (S. 23, Z. 7 und 12) *quum* statt *cum*. Das Datum lautet wie schon das Faksimile bei Doumergue S. 298 zeigt: *Nouiod | pridie nonas septembres*. In welchem Jahr also sollen wir Calvin am 4. Sept. in Noyon suchen?

Konrad Hubert, dessen willkürliche Datirungen den Benutzern des Straßburger Archivs wohl bekannt sind, hat das Jahr 1532 dazu geschrieben. Die Straßburger Ausgabe hat es beibehalten. Herminjard dagegen hat 1534 angenommen, indem er zugleich auf die Unmöglichkeit hinwies, Calvins Bekehrung, die der Brief voraussetze, schon für 1532 anzunehmen. Doumergue kehrt S. 298f. und 557f. wieder zu 1532 zurück. Andererseits sehe ich nicht ein, warum nicht auch 1533 in Betracht kommen sollte. Herminjard hat in der Tat nachträglich in einem Brief an Doumergue an dieses Jahr gedacht (Doum. 557). Am 23. August ist Calvin ja wirklich in Noyon (Lefranc 200) und erst Ende Oktober wieder in Paris urkundlich bezeugt. Diesem Jahr stünde auch Calvins religiöser Zustand nicht unbedingt im Weg. Wir bekämen vielmehr einen willkommenen Anhaltspunkt, seine Bekehrung noch genauer zu datiren.

Aber allem dem steht eines entgegen, worauf schon Lang alles Gewicht gelegt hat: die längst empfundene Schwierigkeit, daß der Brief ältere und offenbar schon recht nahe Beziehungen zwischen Calvin und Butzer voraussetzt, daß man aber von solchen nichts weiß, ja daß sie fast als ausgeschlossen erscheinen durch die Art, wie Butzer am 1. Dez. 1536 an Calvin schreibt, den er bei seiner Durchreise durch Straßburg 1534/5 nicht gesehen hatte.

Diese Einwürfe sind durchaus berechtigt, wenn man auch dies und jenes noch dagegen geltend machen könnte.

Es ist ja bekannt, daß Butzer und Capito von allen Theologen des Reichs die nächsten Beziehungeu zu der evangelischen Bewegung in Frankreich gehabt haben.[1]) In Straßburg sind 1525 Lefèvre und Roussel gewesen, ganz erfüllt von den Eindrücken der neuen kirchlichen Ordnungen. Olivetan ist, wie wir wissen, wahrscheinlich Butzers Schüler. Andere Franzosen sind zeitenweise in Straßburg gewesen.[2]) Und über die Pariser Vorgänge des Jahrs 1533 berichten zwei Schüler Butzers, die in Paris weiter studiren, Siderander und Joh. Sturm an ihren Meister.[3]) Doch scheinen sie mit Roussel und dem übrigen Kreis Lefèvres nicht persönlich bekannt geworden zu sein.[4]) Und auch zwischen dem Kreis Lefèvres und den Straßburgern verschwindet, so viel ich sehe, seit dem Ende der zwanziger Jahre für uns jede Beziehung. Wenn Cop im Herbst 1533 nach Straßburg flieht, so ist doch für ihn Straßburg nur Station auf dem Wege nach Basel, und ebenso war es bei Calvin. Freilich wird dann in der Correspondence française de Calvin avec Louis du Tillet p. p. A. Crottet (Genf 1850) S. 21 ein Brief Butzers an Du Tillet vom 27. Sept. 1533 erwähnt, der in derselben Handschrift der Pariser Nationalbibliothek wie der Briefwechsel zwischen Calvin und Du Tillet stehe und eine nahe Verbindung der beiden Männer voraussetzte: „Bucer Ludovico suo". Calvin und Du Tillet aber stehen bald darauf einander sehr nahe und kommen Ende 1534 mit einander in Straßburg an. Wie nahe läge da der Gedanke, daß sie nur älteren Beziehungen gefolgt wären! Aber wie fiele es dann erst auf, daß Calvin in Straßburg bei der Auswanderung 1534 nicht Butzer, sondern nur Capito aufsuchte, und Capito es versäumte, Butzer zu benachrichtigen.[5]) Indessen der Brief Butzers an Du Tillet ist

1) Es genügt, auf die Register von Herminjard Bd. 3 zu verweisen, z. B. das Schreiben Butzers an die evangelischen Brüder in Frankreich (1, 318 ff., besonders 319 4). Man achte dabei auch auf den Briefwechsel Butzers und Capitos mit den Schweizern und den Franzosen in der Schweiz.

2) Lefèvre siehe oben S. 195, Olivetan S. 205. Andere Franzosen: Herminjard 2, 113. 127 f.

3) Herminjard 3, 54. 72. 93.

4) Siderander a. a. O. 55. Daß zwischen Roussel und Capito nahe Beziehungen bestehen, weiß Siderander nur aus Capitos Vorrede zu seinem Hosea-Kommentar. Auch bei Sturm tritt keinerlei Zeichen einer persönlichen Beziehung hervor.

5) Op. 10b, 67, Nr. 37 vom 1. Dez. [Herminjard 4, 119] 1536.

nicht von 1533, sondern von 1538 [1]), und damit bricht die ganze Stütze zusammen.

Von einem späteren Aufenthalt Calvins in Noyon wissen wir nun aber gar nichts. Er scheint vielmehr wohl ausgeschlossen. Höchstens für den Sommer 1536 wäre er zur Not denkbar. [2]) Aber am 4. Sept. d. J. ist er jedenfalls wieder in Genf: am 5. Sept. eröffnet er seine Vorlesungen. [3]) Unter diesen Umständen wäre natürlich auch gar nichts gewonnen, wenn man an einen andern Ort in Frankreich dächte, der mit Noviodunum gemeint sein könnte. [4])

Sehen wir also den Brief selbst an! Weder Zeit noch Anlaß noch Absicht zum Schreiben hätte er heute gehabt, schreibt Calvin, wenn ihn nicht das Schicksal eines Bruders dazu zwänge. Der Brief wird durch den Bruder selbst überbracht (*hujus fratris*), dessen Lage Calvin in Briefen von Freunden unzweifelhafter Gläubigkeit und Rechtschaffenheit geschildert worden ist. Es ist ein Franzose, den Calvin selbst gekannt hatte (*noveram*), als er (der Bruder) noch in Frankreich (*in Gallia nostra*) lebte. Er hatte sich

---

1) Ich habe von der Kaiserl. Universitäts- und Landesbibliothek in Straßburg auf meine Anfrage den Bescheid bekommen, daß der Brief sich abschriftlich auch im Thesaurus Baumianus befinde (12, 78—82) und identisch sei mit dem Fragment bei Herminjard 5, 187 5. Baum hat ihn unter 1539 eingereiht, Herminjard ohne Zweifel richtig unter 1538.

2) Calvin ist ja 1536 nach der Rückkehr aus Italien und vor seinem Eintritt in Genf noch einmal in Paris gewesen (Vita I, S. 58 u. danach die andern), und könnte darum schließlich auch in Noyon gewesen sein. Aber ein Aufenthalt in seiner Vaterstadt ist auch damals, soviel ich sehe, nicht bezeugt, sondern wohl nur daraus erschlossen worden, daß Beza und Colladon als den Zweck seiner Reise nach Frankreich die Ordnung seiner Angelegenheiten angeben. Daher nach älteren Vorgängen Kampschulte 1, 280 und die Annales der Straßburger Herausgeber 21, 203 zum August. Aber wir wissen jetzt urkundlich (Lefranc 205), daß er mit der Ordnung seiner Angelegenheiten, d. h. des Nachlasses seines Vaters, seinen Bruder Anton betraut hat, doch nicht in Noyon, sondern in Paris 1536 Juni 12. Anton hat dann wohl zusammen mit Karl den Bevollmächtigten ernannt, der im Namen aller drei Brüder das väterliche Erbe in Noyon verkauft hat (Lefranc 208 ff. von 1536 Juli 10). Also ist ein nochmaliger Aufenthalt Calvins in Noyon nicht zu ermitteln und auch nicht wahrscheinlich.

3) Vgl. die Annales (Op. 21, 204). Auch 1535 ist er in denselben Tagen (11. Sept.) in Basel (Herminjard 3, 347 ff., Op. 10b, 51 f.).

4) Herminjard, der jedoch an Noyon festhält, weist darauf hin, daß auch Dun-le-Roy bei Bourges oder Nevers gelegentlich Noviodunum heißen. Die Stelle, die er für Nevers beibringt, zeigt aber doch, daß man es dann eben durch ein „ad Ligerim" von Noyon unterschied, und für einen geborenen Noyonesen, der noch in Frankreich lebte, ist doch Noviodunum ohne Zusatz unter allen Umständen Noyon.

bei den Evangelischen einiges Ansehens erfreut. Weil er aber seinen Nacken nicht länger der freiwilligen Knechtschaft beugen wollte, die „wir“ noch tragen, ist er zu „Euch“ ausgewandert, ohne Hoffnung wieder zurückzukehren. Nun ist ihm aber begegnet, daß er von Ort zu Ort ziehen muß und nirgends einen festen Platz findet. „Auch hieher“ war er, wie Calvin hört, wegen finanzieller Bedrängniß gekommen, um mit Hilfe von Freunden, die er selbst früher unterstützt hatte, sein Leben vorläufig zu fristen. Nun hat aber „einer von Euren Leuten“ ihn bei allen so verschwatzt, daß dagegen nicht aufzukommen war. Daher konnte er von niemand auch nur einen Heller bekommen. Wie man sagt (*ut aiunt*), ist ihm diese Schmach widerfahren, weil er in den Verdacht der Wiedertäuferei gekommen sei. Calvin hat ihn aber genau geprüft und ihn völlig unschuldig gefunden. Inzwischen aber hat der Arme darunter zu leiden, und es ist keine Aussicht, daß die üblen Gerüchte, die nun schon völligen Glauben gefunden haben, so bald verschwinden. Butzer möge also helfen. „Dir ist der Arme überlassen, Du wirst dem Verwaisten helfen.“ „Du kannst ihm helfen, wenn Du willst, ja Du kannst es besser nach Deiner Klugheit.“ „So viel für diesmal.“

Ist dieser Brief in Noyon geschrieben, so hat sich folgendes zugetragen. Ein Franzose, gut beleumundetes Mitglied der evangelischen Partei, wandert aus religiösen Gründen, also als Märtyrer seines Glaubens, aus Frankreich nach Deutschland mit dem Bewußtsein, daß ihm damit die Heimat für immer verschlossen ist. Er findet aber keinen Platz, wo er bleiben kann, muß umherziehn, geht dann nach Frankreich zurück [1]) nach Noyon, wird hier durch einen aus der Straßburger oder wenigstens der deutscheu Kolonie so verschwatzt, daß er von den Evangelischen Noyons nichts bekommen kann und Calvin ihn nach Straßburg an Butzer abschieben muß: Calvins eingehende Prüfung hat auf die Evangelischen in Noyon nicht den mindesten Eindruck gemacht.

Diese Situation ist unwahrscheinlich genug. Daß Calvin nach diesem Brief in einem offenbar recht regen Austausch mit Butzer stünde, von dem doch sonst gar keine Spur mehr erhalten wäre, ist schon gesagt. Vor allem aber ist mir bezeichnend, daß alle bisherigen Darstellungen die Schwierigkeiten der Lage verschleifen müssen, um nur eine Möglichkeit anschaulichen Verständnisses zu

1) Denn die Bemerkung, daß er keine bleibende Stätte gefunden habe, hat bei einem, der für immer auswandern will, nur einen Sinn, wenn es von der neuen Heimat, also von Deutschland, gesagt wird.

gewinnen. Auch Lang ist das widerfahren: der Ueberbringer fand nach ihm am Ort des Briefschreibers keine Unterstützung, „weil er von Straßburg aus der Wiedertäuferei angeklagt wurde“. Aber es heißt vielmehr: „einer von Euren Leuten hat ihn bei allen verschwatzt“ (*omnium aures suis delationibus praeoccupaverat*), und Calvin hat es nur vom Hörensagen (*ut aiunt*), daß ihm Täuferei schuld gegeben wurde. Also mußte der anschuldigende Straßburger in Noyon sein. Durch einen Brief wäre es doch nicht dazu gekommen. Natürlich kann nun ja einer oder der andere Straßburger oder Deutsche in Noyon gelebt haben. Aber der Ausdruck „Einer von Euren Leuten — ich weiß nicht wer“ setzt doch eine ganze Kolonie von Deutschen voraus und wäre immer noch seltsam genug. Und wie käme es dann, daß Calvin den Inhalt der Beschuldigung nur vom Hörensagen kennt, wenn er doch mitten unter den Evangelischen Noyons lebte?

Während Doumergue auf den Inhalt des Briefs überhaupt nicht eingegangen ist — er spricht nur sehr ungenau von einer Person, die sich nach Straßburg geflüchtet habe und in sehr übler Lage sei —, hat Lefranc S. 55 die unbequemen Züge ausgelassen und anderes eingetragen. Daß der Mann schon in Deutschland gewesen ist und daß dann in Noyon ein Straßburger oder Deutscher sein neues Unglück verschuldet hat, erfährt man bei ihm überhaupt nicht: im Gegenteil, erst seine Erfahrungen in Noyon sollen ihn zur Auswanderung nach Straßburg veranlaßt haben; jetzt erst soll ihm die religiöse Knechtschaft in Frankreich unerträglich geworden sein! So wird freilich die Lage einfacher. Dagegen findet auch Lefranc, wie schon Herminjard (203_9), auffallend, daß Calvin so wenig Einfluß auf seine Landsleute und Glaubensgenossen gehabt habe.

Es kommt dazu — worauf schon von anderer Seite, wenn auch immer noch nicht genügend, aufmerksam gemacht worden ist [1]) — daß man von einer evangelischen Gemeinde in Noyon, wie

---

1) Von Lecoultre 13 und Lang, Bekehrung 16f. gegen Lefrancs Darstellung. Lefranc 42 und 54 ff. hatte die Anfänge der Gemeinde dargestellt 1. nach den Erlassen des Bischofs, die er unter dem 9. Jan. 1533 und 16. Jan. 1534 anführt, 2. eben nach dem Brief Calvins. Aber die Erlasse sind, wie früher (Beil. I) nachgewiesen, von 1534 und 1535, und sie nehmen mit keinem Wort auf Zustände in Noyon Bezug, sondern berufen sich, der erste auf Erlasse von König und Papst, der zweite auf einen solchen des Königs, beziehen sich also beidemal auf die Bewegung im ganzen Königreich. Den Brief Calvins verwendet dann Lefranc zu einer phantastischen Schilderung der Zustände der jungen Gemeinde. — Von 1534 muß aber Lefranc S. 127 für die Geschichte der Gemeinde von Noyon schon

sie der Brief voraussetzt, um 1534 nicht das Mindeste weiß, daß es vielmehr noch über 10 Jahre dauert, bis man dort auch nur von einzelnen Evangelischen hört.

Endlich füge ich noch eines hinzu: der Eingang des Briefs ist immer als besonders charakteristisch für Calvins entschieden evangelischen Standpunkt erklärt worden. *Gratia et pax Domini tecum per misericordiam Dei et victoriam Christi.* Aehnliche Formeln im Eingang sind Calvin später geläufig. Aber seit wann? Das erstemal finde ich sie in dem ersten Brief aus Genf, an einen Berner Pastor, wahrscheinlich Megander, Febr. 1537.[1]) Dann folgen zwei Briefe an Viret ohne diesen Gruß.[2]) Ein Brief der Genfer Minister an die Züricher Kollegen vom 13. Nov. 1537 enthält ihn wieder.[3]) 1538 fehlt er in einer ganzen Anzahl von Briefen, z. B. auch an Butzer (12. Jan.), während er in einem andern Teil steht, an Bullinger und namentlich in den meisten an Farel. Achtet man auf die Briefe an Calvin und aus dem Kreis seiner Korrespondenten, so ist damals der Gruß ganz gewöhnlich in den Briefen Farels sowie der Schweizer und Straßburger Prediger, während er sonst kaum vorkommt.

Andrerseits hat Calvin den Gebrauch der Formel bald weiter eingeschränkt. Schon 1539 und 1540 habe ich sie nur je viermal gefunden, je dreimal in Briefen an einzelne Persönlichkeiten, je einmal in pastoralen Schreiben an größere Kreise, 1539 an Genf, 1540 an die Minister von Neuenburg.[4]) Von 1542 an bis zur Flucht Butzers aus Straßburg (6. Apr. 1548) dagegen hört sie in Briefen an Freunde und Bekannte so gut wie ganz auf,[5]) während sie in dem Schreiben an ganze Gemeinden oder Ministerien, wenn auch nicht ganz regelmäßig, bleibt.[6])

---

sofort auf 1545 herabgehen! Und das Bild von 1545 und den nächsten Jahren zeigt noch lange nicht die Züge, die der Brief Calvins voraussetzt.

1) Op. 10^b, 85. Herminjard 4, 187.

2) 10^b, 93 und 96.

3) 10^b, 129.

4) 1539: an Genf (10^b, 350), Libertet (371), Farel (435), Sylvius (444). 1540: an Bullinger (11, 28), Viret (34), Caroli (72), die Minister von Neuenburg (133).

5) Ich finde sie nur noch in einem Brief an Bullinger Febr. 1547 (12, 480), und gerade Bullinger gebraucht seinerseits die Formel am ausdauerndsten in den Briefen an Calvin. Der Brief der Genfer an Viret in 20, 372, der den Gruß auch enthält, ist nicht sicher zu datiren, angeblich 1542. Ebenso der Brief 12, 715 an einen Franzosen: doch ohne Zweifel nach 1543.

6) 1541 an das Züricher Ministerium (11, 229), 1542 an die Gläubigen von Lyon (396), 1543 an die Ministerien von Genf und Mömpelgard (590. 623), 1544

Der Titel *episcopo Argentoratensi* kommt sonst, soviel ich sehe, bei Calvin überhaupt nicht mehr vor. Die gewöhnliche Adresse ist *fratri, pastori, symmistae* u. ä.

So liegt der Schluß nahe, daß Calvin den Gebrauch erst mit seinem Eintritt in Genf von Farel und den oberdeutschen Predigern übernommen habe. Und so wird auch dieses Moment uns veranlassen, den Brief in eine andere Zeit zu verlegen.

Als ich mir den Inhalt des Briefs genügend klar gemacht hatte, schien mir alles darauf hinzuweisen, daß es ein Billet sei, das Calvin in seiner allerersten Straßburger Zeit seinem unglücklichen Landsmann an Butzer mitgegeben habe. Damit wäre die Lage vollkommen klar. Ein Franzose, den Calvin in Frankreich gekannt hatte, wandert nach Deutschland aus, wendet sich schließlich in seiner Not nach Straßburg, wo er unter den ausgewanderten Franzosen alte Bekannte hat, die ihm verpflichtet sind. Ein Straßburger, vielleicht ein Franzose — Calvin konnte einen solchen wohl als „einen von Euren Leuten" bezeichnen, wenn er selbst eben erst in Straßburg eingetroffen war und das Amt an der Flüchtlingsgemeinde noch nicht übernommen hatte — verschwatzt ihn, und nun ist keine Hoffnung, daß das Gerede so bald aufhöre, wenn Butzer nicht selbst hilft. Calvin, an den ihn einige französische Evangelische der Stadt mit einigen Zeilen geschickt haben, prüft ihn und schickt ihn dann mit einem Zeugniß an Butzer. Daß er ihn nicht durch Butzer prüfen läßt, erklärt sich sofort, wenn es ein einfacher Mann ist, der weder lateinisch noch deutsch versteht.

Der Brief ist vom 4. Sept. Vom 20. Aug. 1538 ist der letzte Brief Calvins aus Basel; um den 11. Sept. hat er den ersten aus Straßburg geschrieben,[1]) und hier erzählt er, daß er am Sonntag, also am 8. Sept., zum erstenmal in Straßburg gepredigt habe. Er wird also auf der Grenze von August und September angekommen sein. Das Datum *Noviodunі* wäre bei einem Mann, der soeben aus

---

an das von Neuenburg (716. 762. 806), 1545 an das von Lausanne (12, 160), 1547 an die französischen Gläubigen (12, 560), die Minister von Straßburg (676).

Dagegen fehlt der Gruß in solchen Schreiben: 1545 an die Ministerien von Neuenburg (12, 13), Schaffhausen (113), Bern (195), Gex (234), die Gläubigen von Rouen (577), die Ministerien von Bern und Lausanne (687).

1) Vgl. 10[b], 235. 246 und Herminjard 5, 86. 109, beide an Farel. Im zweiten Brief schreibt Calvin, er sei so plötzlich von Basel abgereist, daß er seinen Brief, den er an Farel habe zurücklassen wollen, mitgenommen habe. Das kann aber kaum der Brief vom 20. Aug. sein. Denn darin ist von einer solchen Absicht nicht die Rede.

der neuen Heimat vertrieben und auf einem neuen Arbeitsplatz angekommen ist, psychologisch wahrhaftig leicht zu erklären.

Nun haben wir aber einen Brief Butzers an Calvin, der um den 1. Aug. 1538 geschrieben sein muß, also zu einer Zeit, da Calvin noch in Basel war.[1] Nach ihm hat Butzer in letzter Zeit drei Briefe von Calvin — aus Basel, wie Herminjard zeigt — erhalten. Der zweite davon enthielt nur die Empfehlung eines unschuldigen und wahrhaft frommen jungen Mannes, Märtyrers des Herrn, dem Butzer nach Kräften beigestanden hat und weiter beistehen wird und der Calvin selbst demnächst schreiben will. — Hier paßt jeder Zug auf jenen Brief vom 4. Sept. ebenso wie auf den Franzosen, von dem er handelt. Die Versuchung wäre also groß, ihn als Antwort auf Calvins Brief zu verstehen. Die Gründe, die gegen Noyon sprachen, beständen hier auch nicht: der Franzose wäre auf seinem Wanderleben nach Basel gekommen, wäre von Straßburgern der Täuferei beschuldigt worden, und weil dem Gerücht in nächster Zeit noch nicht beizukommen wäre, schickte ihn Calvin lieber nach Straßburg, wo Butzer ihm beistehen kann. Der Ausdruck „irgend einer von Euren Leuten" gefällt mir auch hier nicht. Aber immerhin sind in Basel jederzeit ständige oder zugereiste Straßburger in größerer oder kleinerer Zahl vorauszusetzen.

Nur ein ernsthaftes Bedenken entsteht hier: Calvin müßte sich nicht nur mit „*Noviod.*", sondern auch mit „*pridie nonas septembres*" verschrieben haben. Das kann ja auch vorkommen; auch Butzer hat sich bei seinem ersten Brief an Calvin verschrieben: statt „1. Dez." „1. Nov." 1536.[2] Aber das ist am ersten des neuen Monats an sich leichter, und Calvin hätte Orts- und Tagesdatum verschrieben. So wage ich mich schließlich doch nicht hiefür zu entscheiden.[3]

Endlich bleibt noch eine Möglichkeit: Noviodunum ist der altlateinisch-keltische Name auch für Nyon am Genfer See.[4] Dort könnte Calvin den Brief geschrieben haben in den Jahren 1537,

1) Op. 10b, 218. Herminjard, 5, 62. Daß Butzer und nicht Grynaeus der Verfasser ist, ist m. E. ganz sicher erwiesen.

2) Herminjard 4, 117ff. Vgl. auch z. B. den Brief eines Budé (in Paris) an Calvin (in Genf) von 1547 März 22: *à Mons. Depville a Paris* 12, 501.

3) Bedrängte durchreisende Franzosen kommen damals auch sonst vor. In denselben Tagen, am 8. Aug. 1538 empfiehlt Calvin einen an Farel, der manche Aehnlichkeit mit unsrem Fall hat. Die Identität mit dem, der an Butzer empfohlen wird, scheint mir aber ausgeschlossen. Von dem Verdacht und der Prüfung ist keine Rede.

4) J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung² 1, 267.

1542 (denn 1541 ist er am 7. Sept. auf der Reise von Straßburg nach Genf erst in Neuenburg, Op. 10[b], 276) und 1543—1547; denn Sept. 1548 hat Butzer Straßburg schon verlassen müssen. Indessen ist in diesen Zeiten niemals ein Aufenthalt Calvins in Nyon bezeugt, und manche andere Schwierigkeit erhöbe sich dabei auch. Ich kann also auch für diese Lösung nicht eintreten und halte die erste für die einfachste.

Von den Jahren 1532—1534 und von Noyon wird künftig nicht mehr die Rede sein dürfen. Für die Anfänge Calvins trägt der Brief nichts aus.

VI.

[Nikolaus] Regius, Professor der Rechte in Bourges an Franz Daniel in Orléans [etwa 1534].

Erwähnt von Herminjard 2, 409 9 aus Cod. Bern. 141 Nr. 250. Die Abschrift der schwierigen Handschrift hat mir der Direktor der Berner Stadtbibliothek, Professor Dr. v. Mülinen unter dem Beistand von Professor Dr. Prächter freundlichst besorgt. Beiden Herren sage ich aufrichtigen Dank. Ich selbst habe an einigen Stellen die Interpunktion noch geändert und in den Fällen, die in den Noten bezeichnet sind, eine kleine Korrektur angebracht. Der Brief hat für die Kenntniß des Freundeskreises nicht die Bedeutung, die ich für möglich gehalten hatte. Da er aber in anderer Beziehung sein Interesse hat — es handelt sich um die Berufung des Regius von Bourges nach Orléans —, so möchte ich ihn der Oeffentlichkeit nicht vorenthalten.

Da nach dem Brief Alciati noch in Bourges ist, so werden wir in die Zeit von 1529—1534 gewiesen. Da aber Daniel in Orléans ist, so bleibt nur die Zeit von Frühjahr 1531 (höchstens Herbst 1530) übrig. Und da weiter Daniel offenbar schon in angesehener Stellung ist, so wird man den Brief mit Herminjard am besten „um 1534“ ansetzen.

Duplex mihi ex litteris tuis nata est voluptas: altera quod de te et ex te ipso aliquid audire iamdudum desiderabam, et hec tibi cum cęteris mihi arctiore iunctis amicitia communis est, altera vero quę tibi uni sola debetur. Sola, inquam, mi Daniel, quod te tam studiosum mei esse intelligam quam qui maxime. Nam etsi de tua tum probitate tum ingenuitate nihil omnino antea dubitarim, ego certe tantam humanitatem in te esse plane nesciebam, ut

amicum ad ea provocares munera, quę quisque quantumvis doctus summo studio optare debeat. Et eo profecto nomine plurimum tibi devincior multamque gratiam habeo. Si tamen huius rei authores ad me scripsissent et mihi facta fuisset spes certa, certius a me responsum acciperes. Vereor enim, ne, dum potiorem experiri conabor, ab utraque tamen fortuna excludar. Quid enim futurum censes aut quot vulgi fabulas excitari, si Biturigibus relictis et honorario ab illis mihi oblato, quod auctius futurum et spero et promittunt, ad vos proficiscar ac nihil promoveam? Deinde etsi eo, cuius mihi emolumentum a te proponitur, munere auctorabor, an me parem inimicitiis futuris arbitraris? Nam ut alterutrius colluctantium offendatur animus opus; atque quo me aculeatis spiculis, quibus alteri alter negotium facessit, obruere possint, inito foedere in gratiam redibunt. Propterea utriusque suffragium tacitus colliges. Eo enim forsitan sunt animo, ut neuter alteri cedere velit. Est enim laudis et glorię certamen, pro qua quisque, quo est mente generosiore, eo magis [1]) dimicandum censet. Qui vero sucubuerit, se perpetua notatum ignominia arbitrabitur. Gratius utrique futurum, si neuter admittatur. Verum hec mihi sunt incognita, et ad id scribendum conjectura tantum impellor. Tu pro tua sagacitate et solertia omnia potes subodorari, ut aliquid exploratius habeas. Nihil enim temere mihi faciendum puto, ne me in perniciem inconsultus animi fervor deducat; nec ego is sum, qui utilitatis specie proposita offensiores aliquorum animos sibi reddere studeat. Est pręterea quo profectionis consilium suscipere non debeam. A civibus enim honorarium accipio et proximis diebus Salvator Gratianopolim profecturus est. Me vero in illius locum aucto etiam stipendio subrogare cupiunt cives. Deinde ego hic libere et meo sane arbitratu profiteor et post ferias resurrectionis pandectarum libros a tertia ad quintam usque auspicabor, multis partim Gallorum partim Germanorum compendium in iure desiderantium pręcibus illectus, quibus ego nihil negare possum. Apud vos autem, ut vestra est consuetudo, libros institutionum interpretari cogerer, quę rerum explicatio mihi molestissima futura esset. Hic postremo municipum impendiis regentię insignibus donabor. Apud vos vero supervacaneis sumptibus supra modum gravarer. At cum legum infulas propriis impensis semel substinuerim, non facile in animum induco, ut ad illas iterato redeam. Hęc ad te scribenda existimavi, ut sub oculos tuos omnes ego rationes proponerem, quibus ut cum Altiato vivam adducor.

---

1) *Abschr.* magus.

Quod si vel doctorum cętus vel ipsi cives tui te, ut ad me scriberes, excitarint, omnium tibi voluntas diligenter exquirenda erit, velintne[1]) illi pręter incertum regentię, quod vocas, lucrum aliquid Regio profitenti honoris nomine[2]) elargiri, quod certe nunquam futurum mihi persuadeo. At si fecerint, ego protinus ad vos. Sin minus, Spartam quam sum nactus ornabo. Interim fac, ut ad me plenissime et quam primum poteris de hoc omni negotio scribas. Ego autem pro rerum ac temporum conditionibus consilium sumam. Vellem enim ultro evocari ab illis, et si hunc mihi honorem, non provocati, detulerint, ego me Aurelię professurum polliceor.

Bene vale! Communes mihi amicos salutabis et alios, praesertim[3]) Reynart.

Biturigibus XXX martii.

Amicum vides Regium.

Adresse:

D. Francisco Danieli amico
singulari

Aurelię

Regius.

---

1) *Abschr.* Velint ut.
2) *Abschr.* nomini.
3) *Abschr.* .p.

Berichtigung.

S. 124 Z. 27 lies Manege statt Menage, und S. 158 Z. 4 und 5 vertausche erste und zweite.

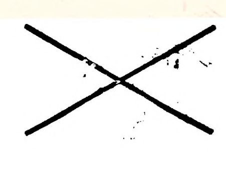
CONCIO [illegible] NOMINE RECTORIS NIC: COPI
scripta Cal. novemb. M.D.XXXIV

Magna quaedam res est ac longe praestantior quam dici aut animo et cogitatione comprehendi possit Christiana philosophia, quae hominibus divinitus a Christo data est, quae veram et certissimam felicitatem explicaret. Hanc vero nobis esse Dei filium [illegible]

[illegible]

Beati pauperes spiritu Matth. 5. 3

Principio quibus sit hominibus pastoribus euangelii prophetar.
omnia [illegible] debent diligenter nobis esse inuestiganda
quod est euangelii ac legis descriptionem, deinde utriusque
inter se collatione sancte intelligere. Ergo euangelium est
Ex superabundanti gratia nuntium et salutiferum de Christo praedicatio: qui a deo patre
missus sit ut orbis opem ferat, vitamque aeternam conferat.
Lex Lex praeceptis agit, minatur, urget, nulla pollicetur bona.
Euangelium nullis minis agit, non impellit praeceptis, summam
dei erga nos beneuolentiam docet. Qui ergo pure et sincere
euangelium praedicari volet, omnia ad legis et euangelii
descriptionem exigat. Qua tractandi ratione qui non sequuntur, mirum
sanis hominibus in Christiana religione versabuntur. Hoc vitium
perditissimi sophistae incurrunt, qui de [illegible] rapina semper
contendunt, rixantur, altercantur. Nihil de fide, nihil de amore
dei, nihil de remissione peccatorum, nihil de gratia, nihil de
iustificatione, nihil de veris operibus disserunt. Aut si recte disse-
runt, omnia calumniantur, omnia labefactant, omnia suis legibus hoc est
sophisticis [illegible]. Vos rogo quotquot hic adestis, ut has
superstitiones, sub [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible]
et quo Vide [illegible] est [illegible] [illegible] vera oro. Videmus nobis
in [illegible] hoc loco euangelii [illegible] [illegible] [illegible]
non praeceptis agere videmus, ut pauperes simus spiritu, mundi
corde, mites, pacifici, [illegible]. [illegible] [illegible] nobis
[illegible] in [illegible] [illegible] nemo debeat. Sed gratis operam
dare Christo, solam dei gloriam quaerere, nihil [illegible] non [illegible]
aut [illegible] agere. Sed hic apud se cogitaret, quae diuina
[illegible] [illegible] [illegible] legerunt, qui [illegible] labiis [illegible]
degustarunt, qui in euangelio nihil [illegible], qui [illegible]
Rom. 1. 22 dum putantes se sapientes stulti facti sunt. Quum potius [illegible]
[illegible] religionem, nos [illegible] liberet, ut qui aliis corporis
oculos aperuit, nunc mentis oculos aperiat. Ita quae praecepta
non satis explicata Mosi scripta sunt, hoc loco explicantur [illegible]
atque hoc euangelium nihil praecipit: sed [illegible] dei bonitatem
misericordiam, et [illegible] exponit ac ne quibus miretur [illegible]







Für die Redaktion verantwortlich: *E. Ehlers*, d. Z. vorsitzender Sekretär der Kgl. Ges. d. Wiss.
Ausgegeben am 22. Mai 1905.
Druck der Dieterich'schen Univ.-Buchdruckerei (W. Fr. Kaestner).

